Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej

Analecta Literackie i Językowe

Redaktor serii: Krystyna Płachcińska

tom III

WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej

pod redakcją
Magdaleny Kuran, Katarzyny Kaczor-Scheitler
i Michała Kurana

przy współpracy
Dawida Szymczaka

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Łódź 2013

Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler, Michał Kuran — Katedra Literatury Staropolskiej
i Nauk Pomocniczych, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki
90-514 Łódź, al. Kościuszki 65

RECENZENT

Jacek Wójcicki

SKŁAD, ŁAMANIE

Michał Kuran

INDEKS

Dawid Szymczak

PROJEKT OKŁADKI

Marcin Bauer

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Michała Kurana przedstawiające starodruki
zgromadzone w Bibliotece Klasztoru OO. Franciszkanów–Reformatów
w Zakliczynie nad Dunajcem

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ
przez Wydział Filologiczny

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydanie I. W.06406.13.0.K

ISBN 978-83-7525-996-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

Spis treści

Słowo wstępne.....7

1. Księgozbiory, dokumenty i drukarnie

o. Anzelm Janusz Szteinke OFM, Rękopisy doby staropolskiej prowincji małopolskiej reformatów w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie....15

Anna Kapuścińska, Staropolska kapucyńska twórczość hagiograficzna a straty w rękopiśmiennych zbiorach Warszawskiej Prowincji Kapucynów.....26

Tomasz Stolarczyk, Biblioteki klasztorne Braci Kaznodziejów w Gidlach, Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i w Sieradzu i ich księgozbiory w XVII wieku. Analiza porównawcza.....44

Rafał Kępa, Inkunabuły kanonickiej proweniencji w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu.....55

Magdalena Kuran, Dzieła historyczne w XVII-wiecznym księgozbiorze oo. reformatów krakowskiego klasztoru św. Kazimierza.....85

Andrzej Wałkówski, Pochodzenie kancelaryjne dokumentów — sołtysa Piotra, Racibora Wojcechowicza oraz trzech przedstawicieli rodu Odrowążów dla klasztoru cystersów w Mogile z lat 1228–1231.....95

Grzegorz Trościński, Kancjonał radomskich bernardynów ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Z dziejów zasobu pieśni religijnych polskich franciszkanów obserwantów.....105

Halina Rusińska-Giertych, Repertuar wydawniczy tłoczni zakonnych — na przykładzie Drukarni Jezuickiej we Lwowie.....129

Radosław Rusnak, Uwagi na marginesie edycji bazyliańskiego poematu *O zabiciu Młodzianków*.....142

2. Medytacje

Maria Wichowa, *Dignitas humana* i *humanitas christiana* w poradniku medytacji Diega de Estella *O wzgardzie świata i próżności jego* w przekładzie Augustyna Kochańskiego (1611).....157

Katarzyna Kaczor-Scheitler, Idea zastosowania zmysłów w medytacjach o Męce Pańskiej na przykładzie rękopisu przechowywanego w Archiwum NorbertanekZwierzynieckich.....170

Beata Łukarska, Formacja życia duchowego w wybranych medytacjach zakonnych z XVII i XVIII wieku.....183

3. Retoryka i filozofia

Jakub Z. Lichański, Początki dyskursu akademickiego. Jezuickie *Assertiones*.....197

Dawid Szymczak, Historia w służbie polemiki wyznaniowej — na przykładzie kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim w pismach Piotra Skargi....210

Katarzyna Kiszkowiak, Wątek *Mater Dolorosa* w *Rozmyślaniach dominikańskich*. Maryja w scenach pożegnania z Jezusem w Betanii.....227

Jacek Kwosek, Scholastyczne inspiracje *De acuto et arguto* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego.....244

4. Wzorce osobowe

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, Charyzmat i święci Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka w *Kronikach trzech zakonów* Marco da Lisboa z 1610 roku.....253

Michał Kuran, Hagiograficzny wizerunek świątobliwej wdowy Doroty Barzi — konstruowanie wzorców osobowych w kazaniu o. Adama Makowskiego *Roczna i wieczna pamiątka*.....267

Dorota Szagun, Językowy wyraz pobożności w szesnastowiecznej regule Zakonu Świętej Klary. Cnota ubóstwa jako główny element aktu normatywnego.....285

Anna Reglińska-Jemioł, Myśl teoretyczna o sztuce tańca w piśmiennictwie jezuickim XVII i XVIII.....297

Małgorzata Mieszek, „Od miękkich niewieścich afektów daleki umysł", czyli Jan Bielski wobec Stanisława Konarskiego.....308

Dyskusja (opracował Dawid Szymczak).....317

Bibliografia.....341

Indeks osób.....357

Słowo wstępne

Piśmiennictwo zakonne doby staropolskiej, czyli począwszy od średniowiecza aż do kresu baroku, zwraca uwagę znacznym zróżnicowaniem, wielonurtowością, jak też interdyscyplinarnością. Z tego względu zajmują się nim badacze reprezentujący różne dyscypliny i specjalności naukowe. Siłą rzeczy więc czego innego szukać będzie w piśmiennictwie zakonnym historyk, literaturoznawca, językoznawca, bibliolog, teolog, archeolog, historyk sztuki czy filozof. Powinni oni wszakże konfrontować swoje ustalenia, by wspólnie stworzyć obraz piśmiennictwa zakonnego klarowny i w miarę pełny.

Już sam zakres czasowy, jaki staramy się w obecnym tomie ogarnąć, sygnalizuje znaczne zróżnicowanie materiału, jakie dokonywało się ze względu na postępujące przemiany mentalności, kultury literackiej, obyczajowości, wreszcie stylu i języka. Nie można też zapominać o oddziaływaniu świata na to, co działo się za murami klasztornymi. Czas pokoju, wojny, klęski żywiołowe, szczególne rozbudzenie zainteresowania sprawami religii przybierające kształt zmagań o „rząd nad duszami" (reformacja i kontrreformacja) — to wszystko nie pozostawało bez wpływu na bieg życia braci i sióstr zakonnych. Na zewnętrzne czynniki kształtujące owo piśmiennictwo nałożyły się czynniki wewnętrzne, jak choćby przede wszystkim charyzmat poszczególnych zgromadzeń zakonnych, swoistość duchowości, ale też zmiany następujące w sposobie odczytywania myśli pozostawionej przez założycieli lub założycielki wspólnot.

Zwraca uwagę zróżnicowanie charyzmatów zakonnych, z jakimi można było się spotkać w dobie staropolskiej na terytorium Polski, a potem Rzeczypospolitej. Od XI wieku działali benedyktyni (zainteresowani rozwojem kultury i piśmiennictwa, muzyką liturgiczną), a od XII wieku cystersi prowadzący przede wszystkim życie monastyczne. W XIII wieku pojawili się na ziemiach polskich dominikanie i franciszkanie zajmujący się kaznodziejstwem. Wiek XVI to początek działalności jezuitów, którzy rozwinęli sieć kolegiów kształcących przedstawicieli różnych stanów, przede wszystkim jednak szlachtę. W XVII wieku przybyli pijarzy, którzy założyli sieć darmowych szkół, by w wieku XVIII konkurować z powodzeniem z jezuitami na polu edukacji.

Obecny tom pokazuje, że podział na życie w obrębie murów klasztornych i poza nimi jest w istocie iluzoryczny. Obie te rzeczywistości pozostają z sobą w stałym kontakcie, oddziałują na siebie wzajemnie czy wręcz przenikają się. Piśmiennictwo to nie służyło bowiem wyłącznie doskonaleniu wewnętrznemu duchowieństwa poprzez kontemplację. Rozwijało się głównie dlatego, że było przeznaczone dla odbiorców na zewnątrz. Wyjście do społeczności z przesłaniem religijnym stanowiło przecież misję większej części zgromadzeń zakonnych. W trosce o rozwój duchowny wiernych pisano i głoszono kazania, przygotowywano postylle oraz modlitewniki. Duchowieństwo towarzyszyło wydarzeniom prywatnym, jak i publicznym, uświetniając te okazje oracjami kościelnymi, których celem było nie tylko głoszenie Słowa Bożego, lecz często przede wszystkim modelowanie postaw odbiorców. Okazje te upamiętniano drukiem okolicznościowych wystąpień. Szczególną misję podejmowało duchowieństwo prowadząc szkoły. Dzięki nim zyskało największy wpływ nie tylko na serca, ale i na umysły dawnego społeczeństwa. Nie ulega więc wątpliwości, że piśmiennictwo zakonne (bo nie tylko klasztorne!) znacząco wpłynęło na rozwój i kształt kultury dawnej Rzeczypospolitej.

Zarówno samo życie monastyczne, działalność kaznodziejska, troska o liturgię, jak i prowadzenie szkół wymagało dbałości o odpowiedni poziom intelektualny zakonnic i zakonników. Stąd też w okresie staropolskim w klasztorach dużo czytano — z tego względu sprowadzano książki najpierw rękopiśmienne, a potem drukowane, nie tylko te wydawane w kraju, ale też, może nawet przede wszystkim, publikowane w Europie. Bogate zasoby biblioteczne umożliwiały ponadto prowadzenie ożywionej działalności piśmienniczej. W dobie staropolskiej to przede wszystkim klasztory były ośrodkami rozwoju myśli, jak też depozytariuszami dorobku piśmienniczego gromadzonego głównie na własne potrzeby w bibliotekach zakonnych. Zbiory te w XVIII i XIX wieku często ulegały rozproszeniu czy nawet zniszczeniu. Wiele cennych woluminów przejęły biblioteki, zwłaszcza Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego — za sprawą działalności Samuela Bogumiła Lindego, który gromadził najcenniejsze zabytki z likwidowanych prze zaborców klasztorów[1].

Godne uwagi zdają się zarówno zachowane bądź rozproszone zespoły bibliotek klasztornych, jak i działalność pisarska oraz translatorska przedstawicieli i przedstawicielek zgromadzeń duchownych, ponadto wszelkie inicjatywy wydawnicze podejmowane przez zakony , które posiadały często własne warsztaty drukarskie. Powielały one literaturę dewocyjną, mającą kształtować umysłowość ówczesnego społeczeństwa, jak i publikowały teksty okolicznościowe, za sprawą których poddawano oglądowi poprzez religię radości i smutki życia doczesnego. Obserwujemy więc duże zróżnicowanie funkcjonalne tego piśmiennictwa, czego naturalną konsekwencją jest wielogatunkowość.

Do piśmiennictwa zakonnego zaliczymy więc z pewnością spisywane na własne potrzeby reguły i medytacje, ponadto dokumenty prawne przygotowywane przez duchowieństwo. Znajdujemy ponadto utwory hagiograficzne, historyczne, polemiczne,

[1] Zob. M. Ptaszyk, *„Słownik języka polskiego" Samuela Bogumiła Lindego. Szkice bibliologiczne*, Toruń 2007, s. 19–28; B. Matuszczyk, *Słownik języka polskiego S. B. Lindego. Warsztat leksykografa*, Lublin 2006, s. 270–271.

kazania na niedziele i święta, ale też na różne okazje (nie tylko pogrzeby). Duchowieństwo parało się prozą oraz poezją, a dla celów edukacji religijnej twórczością teatralną, jak też romansopisarstwem.

Wymienione dotąd zjawiska, czyli twórczość własna, działalność bibliofilska, translatorsko-wydawnicza, edukacyjna, jak i oddziaływanie za sprawą zwłaszcza kaznodziejstwa na serca i umysły wiernych, wreszcie uwarunkowania historyczne i kulturowe miały przemożny wpływ na kształt piśmiennictwa zakonnego, stanowiąc o jego sposobie powstawania, swoistości, jak i zróżnicowanych drogach rozwoju.

U genezy obecnego wieloautorskiego tomu monograficznego *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej* znajduje się konferencja pod tym samym tytułem, która odbyła się w Łodzi w dniach 4–6 listopada 2010 roku. Ostatecznie wzięli w niej udział referenci z ośmiu krajowych ośrodków akademickich. Przybyło też wielu młodych badaczy, którzy rozpoczynali dopiero swą naukową drogę[2]. Referenci reprezentowali różne obszary humanistyki. Znaleźli się wśród nich historycy i bibliolodzy zajmujący się dawnymi zespołami zbiorów bibliotecznych, historycy drukarstwa, badacze dawnych dokumentów, ponadto specjalista w zakresie związków filozofii i literatury dawnej, wreszcie historycy literatury i języka analizujący różne funkcjonalności tekstów (medytacja, perswazja, formowanie wzorów osobowych).

Obecna monografia gromadzi wypowiedzi, które podejmują problemy, jakie uznać należy za szczególnie ważne w badaniach nad piśmiennictwem zakonnym. Do tomu weszły prace, których nie przedstawiono na konferencji (rozdziały autorstwa Jakuba Z. Lichańskiego, Bernadetty Puchalskiej-Dąbrowskiej i Grzegorza Trościńskiego), zarazem nie znalazło się w nim kilka tekstów wygłoszonych jako referaty. Wszystko to w trosce o reprezentatywność przedstawianej problematyki.

W tomie znalazły się rozprawy pokazujące w postaci reprezentatywnych przykładów piśmiennictwo zakonne od średniowiecza do późnego baroku. Okres średniowiecza przybliżają studia Andrzeja Wałkówskiego, Rafała Kępy i Katarzyny Kiszkowiak. Problematyce głównie szesnastowiecznej poświęcone zostały studia Doroty Szagun oraz Dawida Szymczaka; zagadnieniami siedemnastowiecznymi zajęli się natomiast Tomasz Stolarczyk, Magdalena Kuran, Grzegorz Trościński, Radosław Rusnak, Maria Wichowa, Katarzyna Kaczor-Scheitler, Jakub Z. Lichański, Jacek Kwosek, Bernadetta Puchalska-Dąbrowska i Michał Kuran. Twórczości należącej do XVII i XVIII wieku poświęcili uwagę Beata Łukarska, Halina Rusińska-Giertych, Anna Reglińska-Jemioł i Małgorzata Mieszek.

Autorzy zajęli się działalnością przedstawicieli poszczególnych zgromadzeń zakonnych, jak franciszkanie (tu: reformaci, bernardyni i kapucyni), kanonicy regularni, cystersi, dominikanie, norbertanki, klaryski, benedyktynki, bazylianie, pijarzy i najczęściej omawiani jezuici.

[2] Zob. M. Kuran, *Piśmiennictwo Zakonne w Dobie Staropolskiej. Sesja naukowo-badawcza, Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 4–6 listopada 2010 r.*, „Barok. Historia — Literatura — Sztuka", 2010, t. 2, s. 219–221.

Zagadnieniom przedstawiającym ponadindywidualną, szerszą perspektywę poświęcone zostały prace: o. Anzelma Szteinke OFM, Anny Kapuścińskiej, Tomasza Stolarczyka, Rafała Kępy, Magdaleny Kuran, Grzegorza Trościńskiego, Haliny Rusińskiej-Giertych, Beaty Łukarskiej, Jakuba Z. Lichańskiego, Dawida Szymczaka i Anny Reglińskiej-Jemioł. Szczegółowy charakter mają zaś studia Radosława Rusnaka, Marii Wichowej, Katarzyny Kaczor-Scheitler, Katarzyny Kiszkowiak, Jacka Kwoska, Bernadetty Puchalskiej-Dąbrowskiej, Michała Kurana, Doroty Szagun i Małgorzaty Mieszek.

Obecny tom monograficzny ma pokazać bogactwo piśmiennictwa zakonnego. Warto przy okazji nadmienić, że stanowi on w zasadzie pierwszą próbę syntetycznego ujęcia tak rozległego obszaru piśmiennictwa. Materię podzielono na cztery części, te z kolei na rozdziały poświęcone szczegółowym zagadnieniom.

Część pierwsza: *Księgozbiory, dokumenty i drukarnie* gromadzi prace materiałowe. Studium-rozdział autorstwa o. Anzelma Szteinke OFM przedstawia w zarysie tematykę staropolskich rękopisów reformackich zgromadzonych w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie. Znajdują się tam na przykład komentarze do reguły, dzienniki pisane w trakcie podróży zakonnych, studia filozoficzne, teksty ascetyczne, wreszcie pomoce duszpasterskie. Rozdział przygotowany przez Annę Kapuścińską dotyczy konkretnego wycinka zbiorów bibliotek kapucyńskich. Badaczka zajęła się wyłącznie twórczością hagiograficzną. Przedstawiła nie tylko zachowane do naszych dni zbiory, lecz starała się ustalić wielkość strat, jakie poniosły księgozbiory zakonne w czasie kolejnych wojen. Bibliotekami dominikańskimi zajął się Tomasz Stolarczyk, który scharakteryzował zbiory z obszaru dawnego archidiakonatu łęczyckiego gromadzone w klasztorach w Gidlach, Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i Sieradzu. Inkunabułom zbieranym we wrocławskim i żagańskim klasztorach kanoników regularnych poświęcił uwagę Rafał Kępa. Badacz pogrupował je, dostrzegłszy wśród nich między innymi komentarze do Pisma Świętego, teksty prawne w tym z zakresu prawa kanonicznego, teksty filozoficzne i słowniki. W aneksie zamieścił szczegółowy wykaz tych ksiąg. Magdalena Kuran w oparciu o katalogi reformackie przedstawiła dzieła historyczne w krakowskim księgozbiorze tego zgromadzenia. Wyodrębniła prace historyków starożytnych i nowożytnych, a wśród tych drugich wskazała między innymi historie powszechne, państw i regionów, dzieła humanistów adaptujących historię antyczną, traktaty z zakresu teorii ustroju i utwory satyryczne. Natomiast Andrzej Wałkówski ustalił proweniencję czterech średniowiecznych dokumentów wywodzących się z kręgu klasztoru cystersów w Mogile. Zawartość niezwykle interesującego kancjonału ze zbiorów radomskich bernardynów przedstawił szczegółowo i scharakteryzował Grzegorz Trościński. Studium–rozdział Haliny Rusińskiej-Giertych omawia z kolei w działalność wydawniczą lwowskich jezuitów. Perspektywę edytorską i zarazem wątek bazyliański wprowadził Radosław Rusnak, który podzielił się problemami, jakie napotkał przygotowując do wydania anonimowy przekład utworu Giambattisty Marina *O zabiciu Młodzianków*[3].

[3] G. B. Marino, Anonim, *O zabiciu Młodzianków*, wyd. R. Rusnak, Warszawa 2012, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich", t. 41.

Część druga tomu, zatytułowana *Medytacje*, zawiera trzy rozdziały. Dwa z nich, autorstwa Marii Wichowej i Katarzyny Kaczor-Scheitler, stanowią analizy wybranych wątków z dzieł: Diega de Estella (*O wzgardzie świata i próżności jego*) oraz z anonimowego rękopisu norbertańskiego (*Kontemplacyja męki i śmierci Chrystusa Pana*). Badaczki analizują udział *dignitas humana* i *humanitas christiana*, jak też zastosowania zmysłów w podręcznikach medytacji. Trzeci, opracowany przez Beatę Łukarską, przybliża przekrojowo w oparciu o wiele tekstów kompozycję zbiorów rozmyślań oraz podaje za źródłami szczególne warunki, które musi spełnić osoba chcąca medytację praktykować. Analizuje też zapisy efektów, jakie winni uzyskać adepci formacji życia duchowego.

Z kolei część trzecia, *Retoryka i filozofia*, zawiera w pierwszej kolejności rozdział na temat jezuickich zbiorów tez (*Assertiones*) wykorzystywanych przez wykładowców kolegiów w publicznych dysputach najczęściej z zakresu teologii bądź filozofii. Autor, Jakub Z. Lichański, przekonuje, że od nich i będących ich konsekwencją dysput wziął początek dyskurs akademicki. Dawid Szymczak przedstawił funkcję wybranych egzemplów historycznych w pismach Piotra Skargi, jakie kaznodzieja przywołał, prowadząc polemikę z tezami myślicieli prawosławnych. Funkcje wątku *Mater Dolorosa* w *Rozmyślaniach dominikańskich* przybliżyła Katarzyna Kiszkowiak, która analizowała scenę pożegnania Maryi z Jezusem w Betanii. Ostatni rozdział tej części, autorstwa Jacka Kwoska, rozpoznaje z perspektywy filozoficznej inspiracje scholastyczne, jakich obecność wskazać można w słynnym traktacie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego *De acuto et arguto*.

W części czwartej, *Wzorce osobowe*, znajdujemy cztery rozdziały. Przedstawiają teksty zróżnicowane genologicznie: kronikę, kazanie, regułę zakonną, podręcznik, przedmowę do tragedii. Omawiane utwory reprezentują jedynie przykładowe formy wypowiedzi, w jakich przedstawiano wzorce zachowań. Można śmiało powiedzieć, iż większa część piśmiennictwa zakonnego przesiąknięta jest parenetyką, realizuje cele dydaktyczne, podsuwając godne naśladowania modele postępowania. Rozdział autorstwa Bernadetty Puchalskiej-Dąbrowskiej dotyczy wzorców osobowych świętych, jakie zostały przedstawione w *Kronikach trzech zakonów* Marka z Lisbony przełożonych przez anonimowego bernardyna (1610). Najobszerniej scharakteryzowany został przez autora, jak i badaczkę, żywot św. Elżbiety Węgierskiej. Z kolei Michał Kuran przeanalizował relacje między konwencjami kazania wygłaszanego w rocznicę śmierci a funkcjami tekstu hagiograficznego, jakie rozpoznać można w *Rocznej i wiecznej pamiątce* Adama Makowskiego, rekonstruującej hagiograficzny wizerunek wojewodziny krakowskiej, Doroty Barzi, *primo voto* Mińskiej (z d. Goryńskiej). Dorota Szagun napisała rozdział na temat cnoty ubóstwa w regule Zakonu Świętej Klary. Pokazała więc, jak przedstawiał się model postępowania w zakonnym tekście ustalającym zasady życia we wspólnocie. Również teksty o charakterze normatywnym wyzyskała Anna Reglińska-Jemioł w rozdziale na temat sztuki tańca w piśmiennictwie jezuickim XVII i XVIII wieku. Badaczka dowiodła, iż taniec był znaczącym narzędziem wychowawczym w pedagogice jezuickiej. Małgorzata Mieszek przedstawiła z kolei polemikę między Stanisławem Konarskim a Janem Bielskim na temat możliwości wprowadzenia

postaci kobiecych w dramatach szkolnych, co dopuścił ten pierwszy, a przeciw czemu protestował drugi.

W tomie zamieszczony został również zapis dyskusji konferencyjnej. Choć zawartość monografii nie jest identyczna z programem konferencji, to jednak prowadzona podczas obrad wymiana poglądów bardzo dobrze pokazuje, jakie zagadnienia spotkały się z żywą reakcją uczestników sesji. Zapis dyskusji pozwala zarazem utrwalić głosy osób, których prace ostatecznie nie weszły do obecnego tomu. Przybliża też w zarysie zagadnienia, którym uczestnicy obrad poświęcili swe wystąpienia.

Monografię obecną dopełnia bibliografia problematyki przedstawionej przez badaczy. Ma na celu wskazanie pozycji kluczowych, jak też czasami informuje o możliwości znacznego poszerzenia kręgu lektur.

Gorąco dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do powstania obecnego tomu. Najpierw inicjatorkom konferencji z 2010 roku, dr Magdalenie Kuran i dr Katarzynie Kaczor-Scheitler. To ich zainteresowania badawcze zainspirowały do zorganizowania sesji na temat piśmiennictwa zakonnego, one też przygotowały i rozesłały zaproszenia. Uczestnikom konferencji dziękuję za to, że zechcieli wziąć udział w przedsięwzięciu, przygotowali referaty i wygłosili je, jak też uczestniczyli podczas obrad w ożywionych oraz inspirujących dyskusjach. Pani dr hab. prof. UŁ Krystynie Płachcińskiej, kierownikowi Katedry Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych bardzo dziękuję za zgodę na podjęcie tego cyklu przedsięwzięć oraz stale nam towarzyszącą życzliwą opiekę merytoryczną. Dziękuję wreszcie wszystkim badaczom, którzy przygotowali poszczególne rozdziały prezentujące różnorodne bogactwo piśmiennictwa zakonnego przedstawione w obecnej monografii, za poświęcony czas, trud włożony w badania oraz opracowanie ich wyników. Bardzo dziękuję także recenzentowi wydawniczemu, dr. hab. prof. IBL PAN Jackowi Wójcickiemu, za troskę o poziom naukowy naszego przedsięwzięcia, wyrażoną w formie drobiazgowej opinii na temat pomysłów przedstawionych w pracach złożonych przez autorów. Wyrazy wdzięczności kieruję także do pana Gregorego Scheitlera za sprawdzenie i skorygowanie nadesłanych przez autorów streszczeń w języku angielskim. Dziękuję również o. dr. Anzelmowi Szteinke OFM za zgodę na wykorzystanie zdjęcia przedstawiającego zbiory Biblioteki Ojców Reformatów w Zakliczynie, jak też dr. Marcinowi Bauerowi za opracowanie graficzne okładki, na której się ono znajduje. Bardzo wiele pracy włożył w przygotowanie niniejszego tomu mgr Dawid Szymczak. Dziękuję Mu za spisanie i zredagowanie dyskusji konferencyjnej, opracowanie zbiorczej bibliografii, indeksu osób, krytyczną lekturę obecnego wstępu oraz nieustanną czujność na wszystkich kolejnych etapach pracy nad tomem.

Michał Kuran

1. Księgozbiory, dokumenty i drukarnie

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Anzelm Janusz Szteinke, OFM[1]
Warszawa

Rękopisy doby staropolskiej prowincji małopolskiej reformatów w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie

Zarys organizacyjny zakonu

Zakon Braci Mniejszych założony został w 1209 roku przez późniejszego świętego, Franciszka z Asyżu, dlatego nazywany też bywa zakonem franciszkanów lub franciszkańskim. Dość wcześnie pojawiły się w nim różnice w interpretacji ślubu ubóstwa. One to z czasem doprowadziły do powstania w zakonie ugrupowań reformistycznych, które uzyskały pełną lub tylko częściową niezależność organizacyjną. W XVI stuleciu przy poparciu Stolicy Apostolskiej ukonstytuowały się trzy równorzędne i niezależne rodziny franciszkańskie: Zakon Braci Mniejszych Obserwantów, Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych i Zakon Braci Mniejszych Kapucynów. W Zakonie Braci Mniejszych Obserwantów w tym samym XVI wieku wyłoniły się trzy nowe ugrupowania ściślejszej obserwancji, m.in. interesujący nas tu szczególnie reformaci. Pierwsi polscy zwolennicy tego kierunku wywodzili się z prowincji obserwantów, zwanych u nas bernardynami. W 1621 roku reformaci zaczęli zakładać własne klasztory, które w 1623 podzieliły się na dwie kustodie (tu: prowincje w stadium organizacji): małopolską pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej i wielkopolską pod patronatem św. Antoniego z Padwy. W 1639 roku papież Urban VIII podniósł wszystkie kustodie reformackie, a więc także i polskie, do godności prowincji. Na skutek szybkiego wzro-

[1] Anzelm Janusz Szteinke OFM ur. 10 stycznia 1939 roku we Włocławku, od 1956 roku w Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych, kapłan od 1964. W latach 1965–1970 odbył studia specjalistyczne w Instytucie Historii Kościoła na KUL uwieńczone doktoratem w 1990 roku. W swej Prowincji pełnił obowiązki: sekretarza prowincji i wychowawcy kleryków WSD (1972–1975), dyrektora Biblioteki Głównej Prowincji (1972–1978) i Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów (1973–1978), Komisarza Ziemi Świętej na Polskę (1972–1987), prowincjała (1978–1984) i gwardiana klasztoru w Zakliczynie n. Dunajcem (1984–1987). Obecnie wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym Prowincji w Krakowie i jest dyrektorem Archiwum Prowincji tamże. W swoim dorobku pisarskim ma ponad 300 pozycji drukowanych poświęconych historii Zakonu Braci Mniejszych Reformatów na ziemiach polskich, w tym cztery odrębne publikacje: *Kościół Świętego Antoniego i Klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990; *O. Grzegorza Gdańskiego Kronika Klasztoru Franciszkanów Ściślejszej Obserwancji w Wejherowie w latach 1633–1667,* przy współpracy z o. A. J. Szteinke całość wyd. G. Labuda, Wejherowo 1996; *Kościół Wszystkich Świętych i Klasztor Franciszkanów-Reformatów we Włocławku 1625–1997.* Włocławek 1998; *Polscy Bracia Mniejsi w Służbie Ziemi Świętej 1342–1995*, Poznań 1999.

stu klasztorów i liczby zakonników w 1746 roku wydzielono z prowincji małopolskiej 5 klasztorów, tworząc z nich kustodię ruską pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej, którą w 1763 po przyjęciu nowych fundacji podniesiono do godności prowincji. W 1750 roku z 12 klasztorów prowincji wielkopolskiej utworzono prowincję pruską pod patronatem Wniebowzięcia NMP. W 1772 roku, szczytowym w rozwoju wszystkich rodzin zakonnych w Polsce, reformaci mieli 60 klasztorów, w których mieszkało 1345 zakonników (kapłanów, braci zakonnych i kleryków).

Dynamiczny rozwój rodziny zakonnej zahamowały rozbiory Polski. W 1785 roku zlikwidowano prowincję ruską pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej. Jej tytuł przejęła prowincja galicyjska powstała z części klasztorów prowincji małopolskiej i ruskiej leżących w zaborze austriackim, które nie uległy kasacie. Dekret króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III z 30 października 1810 roku położył kres istnieniu klasztorów w Gliwicach i na Górze świętej Anny, a przesądził o dalszej egzystencji innych domów na obszarze Prus. Mimo kasaty niektórych klasztorów nadal istniały trzy prowincje w Królestwie Polskim: pod patronatem Matki Bożej Anielskiej, św. Antoniego i Wniebowzięcia NMP. W Wielkim Księstwie Poznańskim i na Pomorzu Zachodnim utworzono w 1855 roku z kilku klasztorów prowincji wielkopolskiej i pruskiej oraz innych zakonów nową, piątą prowincję pod patronatem Niepokalanego Poczęcia NMP. W wyniku ustaw majowych, tzw. Kulturkampfu, prowincja ta w 1875 roku praktycznie przestała istnieć, ale formalnie przetrwała do 1923 roku. W 1864 roku na mocy ukazu cara Aleksandra II zniesiono trzy wspomniane wyżej prowincje reformackie w Królestwie Polskim. Na ziemiach polskich czasy niewoli faktycznie przetrwali reformaci zorganizowani w prowincję Matki Boskiej Bolesnej w Galicji. Tę prowincję na mocy konstytucji apostolskiej Leona XIII „Felicitate quadam" z 4 października 1897, znoszącej odrębności w Zakonie Braci Mniejszych Obserwantów, połączono w 1899 z galicyjską prowincją bernardynów pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP. Zjednoczonej prowincji Zakonu Braci Mniejszych nadano tytuł Niepokalanego Poczęcia NMP. W 1911 dawni reformaci, podobnie jak ich współbracia we Włoszech, podjęli starania, w wyniku których nastąpił podział prowincji w granicach, jakie miały przed zjednoczeniem. Prowincja byłych bernardynów powróciła do swego pierwotnego tytułu Niepokalanego Poczęcia NMP, a dawnej prowincji reformackiej, na wniosek zainteresowanych, nadano tytuł skasowanej w 1864 prowincji małopolskiej, czyli wezwanie Matki Bożej Anielskiej. Prowincjałowie obydwu tych prowincji rezydują w Krakowie. Oprócz nich istnieją w Polsce jeszcze trzy inne prowincje Zakonu Braci Mniejszych: pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP (z domem głównym w Katowicach-Panewnikach), pod wezwaniem Św. Jadwigi (klasztor główny Wrocław-Karłowice) i pod wezwaniem Św. Franciszka z Asyżu (dom główny w Poznaniu).

Rękopisy wytworzone przez zakon

W wyniku urzędowania kancelarii opisanych wyżej instytucji: kustodii lub prowincji oraz klasztorów powstały archiwa. Zakonnicy natomiast, żyjąc w ramach tych-

że struktur, wytworzyli rękopisy biblioteczne. Na skutek wspomnianych kasat zbiory kulturalne uległy rozproszeniu. Część powędrowała do zbiorów obcych, a część przetrwała w klasztorach, których nigdy nie zlikwidowano. Jednym z takich jest klasztor w Krakowie. Jego biblioteka nosi aktualnie nazwę Biblioteki Głównej Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, bo oprócz własnych rękopisów systematycznie przejmowała rękopisy kasowanych domów, a także niektórych klasztorów obecnie wchodzących w skład prowincji zakonnej. Natomiast w latach 1999–2004, w związku z inicjatywą podjętą przez Bibliotekę Narodową wydania II edycji przewodnika pt. *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*, otworzyła swe podwoje na manuskrypty tych domów, które dotychczas tego nie uczyniły. W ten sposób tytułowa biblioteka zgromadziła 1018 jednostek. Tylko jeden manuskrypt ma metrykę średniowieczną, a pozostałe pochodzą od XVII do XX stulecia. Biorąc pod uwagę krótki czas dany przez Bibliotekę Narodową autorom na przygotowanie opracowania, dużą liczbę rękopisów oraz brak badań szczegółowych nad nimi, w niniejszym opracowaniu starano się przede wszystkim ustalić tematykę rękopisów oraz ich autorów.

Rękopisy obecne w Bibliotece do 1999 roku, wcześniej wpisane do katalogu książkowego bez względu na ich treść czy chronologię, otrzymały sygnaturę Kr.[Kraków] wraz z cyfrą odpowiadającą ich kolejności w tymże katalogu. Rękopisy przewiezione do Krakowa w latach 2000–2004 z poszczególnych klasztorów były od razu opracowywane i spisywane oddzielnie dla każdego domu, tak że ich sygnatura zawiera skrót miejscowości, w której dotąd znajdował się manuskrypt i numer w spisie. Mając na uwadze informacyjny cel przedkładanego opracowania, zaprezentowano rękopisy w ramach przynależności ich autorów lub klasztorów do dawnych prowincji zakonnych. One bowiem były zasadniczą strukturą życia i pracy interesującego nas zakonu. W publikowanym tu tekście traktującym wyłącznie o najbardziej kompletnie zachowanych rękopisach okresu staropolskiego prowincji małopolskiej pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej opieram się na obszernym opracowaniu przygotowanym dla Biblioteki Narodowej i przedłożonym do druku w 2004 roku. Miało się ukazać w tomie II poświęconym rękopisom w zbiorach kościelnych pod redakcją dra Tomasza Makowskiego. Ten wszakże niebawem został dyrektorem Biblioteki Narodowej i dlatego dopiero w 2012 roku zlecił mgrowi Patrykowi Sapale sfinalizowanie opracowania i przygotowanie go do druku[2].

Rodzaj rękopisów

Formację duchową zakonników rozpoczynano w nowicjacie. Był to rok próby przewidzianej przez ogólne prawo kościelne. Kandydat zarówno na kapłana, jak też brata, poznawał życie zakonne głównie przez wykłady, które prowadził dla nich magister. Uczestniczył też w modlitwach oraz innych praktykach ascetycznych całej wspólnoty. Pomocą w ich przeprowadzeniu były podręczniki. Po ukończeniu nowicjatu formacja duchowa wszystkich zakonników trwała przez całe życie. Była to formacja permanent-

[2] Do drukarni tekst został przekazany w maju 2013.

na. Oprócz uczestnictwa we wspomnianych ćwiczeniach ascetycznych przewidywała też wykłady wyjaśniające regułę św. Franciszka. W I zakonie franciszkańskim, czyli męskim, obowiązuje jedna i ta sama reguła św. Franciszka. Różne gałęzie franciszkańskie w swoim ustawodawstwie partykularnym, jak konstytucje i statuty generalne oraz statuty prowincjalne, określały, jak należy regułę zachować. W tym też duchu każde ugrupowanie reformistyczne pisało komentarze do reguły. Posiadali je również polscy reformaci.

Kandydaci do kapłaństwa w zależności od tego, z jakim wykształceniem wstępowali, kontynuowali swoją naukę. Zwykle bywała to któraś z pięciu klas szkoły humanistycznej. Ta zaś obejmowała klasę I, zwaną infimą, w której uczono podstaw gramatyki łacińskiej. W klasie II, zwanej gramatyką, przyswajano sobie początki składni języka łacińskiego. Klasa III — syntaksa — obejmowała pogłębianie znajomości gramatyki. Tu uczono, jak poprawnie mówić i pisać po łacinie. W klasie IV, zwanej poetyką, uczeń doskonalił się w języku Cycerona. Klasa V — retoryka — obejmowała dalszą pracę nad wymową potrzebną w głoszeniu słowa Bożego. Następnie klerycy odbywali kilkuletnie studia filozoficzne i teologiczne, słuchając wykładów swych lektorów, którzy posługiwali się własnymi skryptami opracowanymi zgodnie z założeniami szkoły franciszkańskiej. Filozofię wykładano w oparciu o komentarze Jana Dunsa Szkota do pism Arystotelesa. Natomiast wykłady teologii opracowywano na kanwie komentarza Dunsa Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda. Później wyodrębniły się osobne dyscypliny filozoficzne i teologiczne. Głównym zajęciem kapłanów było duszpasterstwo. Niewielka ich część poświęcała się pracy dydaktycznej lub w administracji zakonnej. Pomocnikami kapłanów byli bracia zakonni, którzy pełnili obowiązki organistów i zakrystianów oraz wykonywali wszelkie prace domowe: kucharzy, kwestarzy i ogrodników. Niekiedy zdarzali się wśród nich ludzie posiadający uzdolnienia artystyczne, jak malarze, rzeźbiarze lub wykonujący zegary. Każdy rodzaj pracy, której poświęcali się zakonnicy, posiadał swoje wytyczne w ustawodawstwie partykularnym, a czasami własny podręcznik.

Przegląd zachowanych rękopisów

Nowicjat w omawianym zbiorze przedstawia się skromnie. Zachował się podręcznik dla wstępujących do zakonu z I połowy XVII wieku, wykorzystujący m. in. tłumaczenie pism Alfonsa Rodrycjusza (Kr. 46). Bardziej dopracowany wydaje się podręcznik (Z. 39) autorstwa o. Chryzostoma Dobrosielskiego (zm. 1676), który, jak można przypuszczać, został później wykorzystany w dziełku opublikowanym *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem d. Bonaventurae* (Kr. 1655, 1703, 1731).

Ustawodawstwo partykularne
Komentarze do reguły franciszkańskiej

Najstarszy komentarz jest polskim przekładem z 1639 roku (Z. 31) o. Franciszka Kwintowicza (zm. 1662) klasycznego wykładu reguły św. Franciszka autorstwa Fran-

ciszka z Siguenzy. Do tegoż podręcznika nawiązują cztery inne rękopisy. Jeden z 1647 roku (Kr. 29) wyszedł spod pióra o. Pawła Jezierskiego (zm. 1686), drugi (Kr. 7) powstał w 1653 roku, trzeci napisał w 1678 roku (Kr. 6) o. Teodor Czeyski (zm. 1724) i wreszcie ostatni (Kr. 1) pochodzi z XVII wieku. Kolejny obszerny komentarz powstał w 1690 roku (Kr. 749). Autorami komentarzy XVIII-wiecznych są: o. Joachim Stanzel (zm.1707) — Kr. 69, o. Maurycy Lewandowski (zm. 1728) w Gliwicach w 1709 roku — B. 20, o. Stanisław Kawiński (zm. 1719) — K. 7, o. Florian Jaroszewicz (zm. 1771) — Kr. 751, o. Leon Sterdyński (zm. 1776) w Rzeszowie w 1769 roku — B. 8, o. Brunon Kubitkowicz w 1786 roku — Kr. 68, o. Bernard Wierzbicki (zm. 1796) w 1786 roku — Kr. 67. W tymże roku 1786 powstał też inny wykład — Kr. 75. O pozostałych możemy jedynie powiedzieć ogólnie, że pochodzą z XVIII stulecia (B. 10, J. 20, 21, Kr. 73).

Kolejną grupę rękopisów, które należy odnotować, stanowią statuty generalne reformatów opracowane w latach 1639–1642 (Kr. 9, 747), traktat o obserwancji zakonnej (Kr. 5), statuty i zwyczaje kustodii małopolskiej z 1638 roku (Kr. 743, 744) oraz prowincji małopolskiej z 1639 roku (Kr. 742, 745, 746) i z 1747 roku (Kr. 767). Są też normy o definitorach prowincji z lat 1530–1612 (Kr. 10), dwa zbiory prawa zakonnego (Kr. 4, 83) oraz podręcznik dla wyższych przełożonych Zakonu Braci Mniejszych (Kr. 76) opracowany przez o. Daniela Kędzierskiego (zm. 1768). Najstarszy zbiór prawa karnego pochodzi z 1639 roku (Kr. 2), następny z 1738 roku (Kr. 79, 80), a trzy inne podręczniki tegoż prawa powstały w XVII–XVIII wieku (Kr. 8, 77, 236). Nie zabrakło tutaj zbioru norm odnoszących się do wyboru przełożonych, które opracowano w 1699 (Kr. 3), w 1711 (W. 36), w 1720 (Kr. 74) i w 1751 (K. 15); Tego ostatniego rękopisu używał o. Edward Raciborski (zm. 1755), definitor prowincji (1750–1753). Zachowały się także przemówienia wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej oraz przed wyborami z XVIII stulecia (Kr. 265, 286, Prz. 36). Znalazł wreszcie swoje odbicie system prowadzenia kancelarii prowincjała. Pierwszy pochodzi z 1596 roku (Kr. 12). Drugi zaś (Kr. 11) opracował w 1626 roku o. Cyprian Gozdecki (zm. 1649), gdy był sekretarzem o. Antoniego Strozze (zm. 1628), komisarza apostolskiego dla bernardynów i reformatów w Polsce. Dwa analogiczne promptuaria (Kr. 71, 72) powstały dzięki pracy ojców Zygmunta Mieczykowskiego (zm. 1748) i P. Neveraniego (zm. 1743). Ostatnie tego rodzaju kompendium powstało w 1750 roku (Kr. 82). Posiadamy dwa utwory okolicznościowe ofiarowane prowincjałom: jeden przez dom studiów w Solcu Rajmundowi Tworkowskiemu (zm. 1754) w 1750 roku (Kr. 771), drugi od całej prowincji Damianowi Łętowskiemu (zm. 1765) w 1755 roku (Kr. 775). Dysponujemy tylko jednym testamentem duchownym (Kr. 777) autorstwa o. Bazylego Sikorskiego (zm. 1780).

Dzienniki pisane w drodze na kapituły generalne[3] oraz z innej okazji

O. Antoni Węgrzynowicz (zm. 1721) na kapitułę generalną w Wiktorii w Hiszpanii w 1706 roku (Kr. 253). Podróż tę przerwano w połowie drogi z powodu przesunięcia kapituły o dwa lata;

[3] M. Daniluk, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000 s. 170–171: „Kapituła — zgromadzenie przełożonych i specjalnie wybranych delegatów zak.,

O. Symforian Arakiełowicz (zm. 1742) do Rzymu na przełomie 1722/23 roku (Kr. 252);

O. Protazy Neverani (zm. 1743) do Valladolid w Hiszpanii w 1739/40 roku (Kr. 248, 249, 251);

O. Stefan Staniewski (zm. 1768) do Murcji, w Hiszpanii w 1756 roku (Kr. 250);

O. Dezyderiusz Erlbauer (zm. 1783), kapłan reformackiej prowincji w Bawarii, penitencjarz apostolski w Bazylice św. Jana na Lateranie w Rzymie w latach 1760–1783. Przez cały ten czas prowadził dziennik liczący 12 tomów, z czego cztery (II, III, V i VII) zachowały się w naszym zbiorze (Kr. 242–245), a siedem (I, IV, VIII–XII) w Bibliotece Prowincji OFM w Monachium. Poprzez wymianę mikrofilmów obydwie biblioteki posiadają komplet z wyjątkiem tomu VI z lat 1770–1771, który zaginął.

Ascetyka

Zachowały się 53 rękopisy tej treści. Obejmują zarówno metodykę modlitwy myślnej, jak też teksty rozmyślań czy używanych podczas ośmiodniowych dorocznych rekolekcji. Tylko dla części z nich udało się ustalić autora. Dziewięć rękopisów już w tytule zaznacza swoją zależność od drukowanego podręcznika C. Dobrosielskiego, *Summarium asceticae* (B. 14; K. 5–7, Kr. 2, 3; Prz. 9, 10, 11; Z. 27, 45. Podobnie rękopis z 1681 roku (B. 21) odwołuje się do Kaspra Drużbickiego SJ (zm. 1662). Autorami kolejnych lub tylko ich użytkownikami są: o. Florian Suszycki (zm. 1705) — Kr.113, o. Sebastian Wolicki (zm. 1732) — Kr. 783, o. Aleksy Jabłkowski (zm. 1746) — W. 17, oraz wspomniany już F. Jaroszewicz w polskim tłumaczeniu dokonanym przez innego autora — Kr. 87, o. Bernard Wierzbicki (zm. 1796) — rękopis z 1753 roku — Prz. 2. Inne manuskrypty posiadają tylko datę lub miejsce ich powstania: 1612 (Kr. 31), 1646 (J. 10), 1660 (K. 24), Jarosław 1714 (J. 28), 1718 (J. 22), Zakliczyn 1731 (Z. 29), 1736 (Z. 37) i 1778 (Kr. 90). 10 rękopisów zawiera teksty lub dokładne dyspozycje tematów (K. 8, 9) ośmiodniowych rekolekcji zakonnych. W jednym z nich (B. 23) odnotowano, że ich program opracował w 1651 roku o. Franciszek Rychłowski (zm. 1673), ówczesny prowincjał. Następne cztery manuskrypty mają daty: 1738 (W. 37), 1748 (K. 10), 1754–1756 (Kr. 259) i Lublin 1783 (Kr. 89).O kolejnych czterech wiadomo jedynie, że powstały w XVIII wieku: K. 19,

omawiające sprawy całego instytutu zakonnego (kapituła generalna) lub danej prowincji (kapituła prowincjalna) dokonujące wyboru odpowiednich władz zak.". W Zakonie Braci Mniejszych kapituły generalne zwoływano co sześć lat w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego, dokonywały wyboru najwyższego przełożonego zakonu, zwanego generałem, a także członków jego rady — definitorów, do której w odpowiednich proporcjach wchodzili przedstawiciele poszczególnych ugrupowań powstałych w XVI wieku. Kapitułom generalnym przewodniczył kardynał wyznaczany przez papieża. W XVIII wieku. uczestniczyli w nich prowincjałowie oraz ich zastępcy, czyli kustosze. Te zgromadzenia braci odbywały się na przemian raz we Włoszech, a raz w Hiszpanii. We Włoszech na ogół miały miejsce w klasztorze przy Bazylice Najświętszej Maryi Panny Anielskiej pod Asyżem, w której znajduje się kaplica Porcjunkuli — kolebka Zakonu, natomiast z racji Lat Świętych obchodzonych w odstępach 25-letnich odprawiały się w Rzymie, aby jej uczestnicy mogli równocześnie wziąć udział w obchodach Roku Świętego i zyskać odpusty z nim związane.

Prz. 13, W. 1, Z. 30. Dwa wreszcie służyły ojcom pracującym wśród zakonnic. Autorem jednego z nich (W.6) był o. Felicjan Bielski (zm. 1751). Drugiego zaś (W. 4) o. Damian Łętowski, który ofiarował swój podręcznik ascetyki w 1758 klasztorowi w Wieliczce.

Tylko trzy rękopisy z XVIII w. (Kr. 226, Z. 3, 7) odnoszą się do liturgii, a więc odprawiania Mszy św. i wspólnotowego odmawiania brewiarza rzymsko-serafickiego[4]. Oprócz tego zachował się wieczysty kalendarz liturgiczny z 1699 roku (Kr. 51).

Osiem modlitewników obecnych w naszym zbiorze to podręczniki pobożności indywidualnej zakonników, zawierają kopie modlitw z drukowanych pozycji oraz teksty własne. Najstarszy z 1669 roku (B. 25) był używany m. in. przez o. Zygmunta Babskiego (zm. 1720). Metrykę XVII-wieczną mają też modlitwy za konających (Kr. 28). Kolejne pochodzą z 1721 roku (Z. 43), 1726 (J. 49) i 1782 (Kr. 112). Autorem tego ostatniego jest o. Symeon Kutnawer (zm. 1796). Z XVIII stulecia wywodzą się też modlitwy codzienne o. Samuela (J. 24) i niezidentyfikowanego zakonnika (W. 24). Dysponujemy tylko jednym testamentem duchownym (Kr. 777) autorstwa o. Bazylego Sikorskiego (zm. 1780).

Studia humanistyczne

Zachowały się dwa podręczniki gramatyki łacińskiej z XVIII wieku (Kr. 124, 330). Więcej mamy do odnotowania podręczników retoryki od XVII–XVIII w. (B. 13; J. 7; Kr. 32, 35, 121, 123).

Studia filozoficzne

Skryptów obejmujących całość zagadnień filozoficznych lub tylko ich część zachowało się 10 i pochodzą z Przemyśla z 1711 roku (J. 7), Lublina z 1721 (Kr. 144); Adama Jana Kantego Rośniewskiego z 1723 roku (Kr. 152), z 1734 roku (Kr. 148), o. Ludwika Jaskulskiego (zm. 1762) z Kazimierza Dolnego z 1738 (Kr. 139) oraz z Zamościa (W. 5) z 1755–1757, wykładowcy: o. Aleksander Lisicki (zm.1797) i o. Honoriusz Mitkowski (zm. 1772) i z 1765 (wykładali: o. Cyprian Derbedraszewicz, zm. 1804 i o. Maurycy Pauli, zm. 1796). Pięć rękopisów pochodzi z XVIII wieku (Kr. 116, 131, 133, 134, 136), ale nie posiada bliższych danych.

Dialektykę reprezentują dwa skrypty wykładów z XVII wieku (Kr. 33, 34) i o. Piotra Alkantary Wierzbickiego (zm. 1809) w latach 1749–1750 (Kr. 143). Logiki dotyczą dwa skrypty, pisane przez studenta Ignacego Gliwińskiego (zm. 1726) w oparciu o wykłady prowadzone w latach 1718–1720 w Przemyślu (Kr. 145) i Jarosławiu (J. 4) przez ojców Franciszka Lepieszewicza (zm.1746) i o. Adriana Woynarowicza (zm. 1768). Rękopis (J. 4) zawiera ponadto tekst wykładów wygłoszonych również w Jarosławiu przez o. Celestyna Chodorowskiego (zm. 1748). Do dialektyki odnoszą

[4] „Brewiarz to księga liturgiczna Kościoła rzymskiego, zawierająca teksty modlitw — godzin kanonicznych przeznaczona dla duchowieństwa z wyższymi święceniami i zakonów zobowiązanych do oficjum chórowego", zob. *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, szp. 1063. Brewiarz rzymsko-serafick zawierał dodatki franciszkańskie do ogólnego brewiarza.

się także dwa skrypty z XVIII stulecia (Kr. 150, 294). Z zakresu filozofii przyrody, zwanej wówczas fizyką, zachowały się notatki wykładów o. Ludwika Hoffmana (zm. 1774) w Pińczowie i Zamościu w latach 1742–1743 (Kr. 146), w Zamościu z 1752; wykładali: o. Kolumban Krokowski (zm. 1776) i o. A. Lisicki (W. 20). Z wieków od XVII–XVIII pochodzi 9 manuskryptów (Kr. 40, 132, 138, 147, 287, 292, 293, 331, 335, 541). Zagadnienia metafizyki omawiają 4 skrypty z XVII–XIX stulecia (Kr. 137, 140, 332, 333).

Studia teologiczne

Zachowało się 15 skryptów opracowanych w oparciu o komentarz Jana Dunsa Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda. Najstarszy z nich z 1668 roku z Krakowa (K.) zawiera notatki kl. Henryka Jaroszkiewicza z wykładów o. F. Rychłowskiego; drugi pochodzi z 1690 roku (Z. 22) , a trzeci z 1757 roku (Kr.190). Inne są z XVIII stulecia: B. 3, Kr. 41, 48, 130, 171, 173, 185, 221; W.2, 3; Z. 25). Ustalono autorstwo czterech spośród nich. Pierwszy (Z. 25) jest dziełem dwóch wykładowców z lat 1727–1728: ojców: F. Jaroszewicza i Wenantego Bernatowicza (zm. l734). Drugi (Kr. 185) zawiera notatki z wykładów trzech lektorów z 1739 o. P. Neveraniego, z 1746 o. R. Tworkowskiego i o. Aleksego Zawiszewskiego (zm. 1750). Po tym ostatnim autorze pozostał ponadto traktat o sakramentach (Kr. 221). Czwarty wreszcie manuskrypt (B. 4) wyszedł prawdopodobnie spod ręki o. Edwarda Ternera (zm.1795).

Skrypty zawierające całość teologii lub jej część, które udało się zidentyfikować, są następujących autorów: o. Antoniego Węgrzynowicza w Krakowie w latach 1697–1700 (Kr. 45), o. Metodego Bieńkowskiego (zm. 1719) z 1702 roku (B. 2), o. Cezarego Winnickiego (zm. 1756) — W. 33, o. Piotra Alkantary Wierzbickiego z 1773 (Kr. 168), o. Placyda Kraczkiewicza (zm.1814) z 1786 roku (Kr. 199, 212), o. Paulina Składzińskiego (zm. 1825) — Kr. 174, o. Melchiora Podgórskiego po 1783 roku (Kr. 224). Dla 12 innych znamy jedynie daty ich powstania: 1748 (Kr. 223), 1754–1756 (Kr. 155), po 1763 (Kr. 167, 169), 1764 (Kr. 225), 1765 (Kr. 182), 1766 (Kr. 183), 1772 (Kr. 209), 1773 (Kr. 197). O 23 pozostałych wiemy tylko tyle, że pochodzą z wieków od XVII–XVIII (J. 9; Kr. 157, 164, 166, 172, 175, 180, 201, 350, 354, 358, 386, 387). Rękopis z sygn. W. 34) zawiera teologię dogmatyczną i moralną oraz prawie wszystkie traktaty wykładane podczas studiów filozoficznych.

Zachowało się 6 skryptów z kontrowersji[5]. Najstarszy spośród nich jest dziełkiem o. A. Węgrzynowicza z 1698 roku (Kr. 20). Drugi pochodzi z 1735 roku (Kr. 170), a trzeci, autorstwa o. Barnaby Neymana (zm. 1764), powstał w 1746 roku w Stopnicy (K. 12). Autorem czwartego (Kr. 215) jest o. Klemens Stykadzki (zm. 1782), a piątego — o. Jan z Lelowa (B. 15). Szósty zapewne też pochodzi z XVIII wieku (J. 23). W tym miejscu warto wreszcie odnotować słownik pojęć teologicznych z 1738 roku (Kr. 78) i XVIII w. (K. 16).

[5] Kontrowersje to dawna nazwa apologetyki, czyli dyscypliny teologicznej, której zadaniem jest uzasadnianie podstawowych prawd wiary oraz ich obrona przed zarzutami przeciwników.

Teologię moralną reprezentuje 10 manuskryptów: najstarszy z 1707 roku (Kr. 203), a drugi z 1708 ze Lwowa (B. 9), autorstwa o. Karola Ketnera (zm. 1743), kolejne z 1757 (Kr. 135), 1766 (Kr. 198) i 1795 ze Stopnicy (K. 2). XVIII-wieczną metrykę posiada także sześć następnych (K. 3, 4, Kr. 129, 154, 195, 205).

Prawa kanonicznego dotyczy 25 manuskryptów: o. Marcina Goździńskiego z 1727 roku (Kr. 216), o. K. Ketnera z 1737 roku (J. 8), o. Jakuba Ziemkiewicza z 1739 (Kr. 235), o. Anzelma Schnella z 1746 (K. 13), z 1753 (Kr. 233), z 1755 (Kr. 220), z ok. 1775 (Kr. 165), o. Barnaby Szyszkowskiego z 1787 (Kr. 779). Osiem kolejnych może również pochodzić z XVIII stulecia (J., 26, 51, K. 14, 17, Kr. 49, 232). Do tej grupy należy zaliczyć też podręcznik z 1774 roku (W. 35), który zawiera wskazówki postępowania w sprawach orzekania nieważności małżeństwa.

Pomoce duszpasterskie

Wśród rękopisów związanych z duszpasterstwem na pierwszym miejscu należy wymienić sześć mszałów. Najstarszy z 1692 roku (Z. 8) pochodzi z Zakliczyna. Drugi z 1698 roku służył zakonnikom klasztoru w Zamościu (J. 2). Także dwa następne (J. l; Kr. 50) powstały w XVII stuleciu. Kolejne dwa (B. 27; Kr. 227) pochodzą z XVIII wieku. Prawie wszystkie zawierają teksty zarówno ogólnokościelne, jak też franciszkańskie, a dwa z nich (J. 1, 2) posiadają bogato zdobioną skórzaną oprawę oraz inicjały. Mamy do odnotowania również 16 rytuałów[6]. Sześć spośród nich posiada bliższe informacje: z 1714 roku (K. 23) używał o. Stanisław Kawiński (zm. 1719), z 1725 roku (Z. 36) służył o. Eustachemu Szczygielskiemu (zm. 1753), a z 1735 roku (B. 17) anonimowemu ojcu, znanemu tylko z inicjałów F. G. Chronologicznie czwartym jest rękopis z 1743 roku (Kr. 228). Dziewięć pozostałych (J. 27; Kr. 25, 110; W. 10, 11, 12, 16; Z. 38, 47) powstało od XVII–XVIII wieku. Jeden z nich (J. 7) podaje wykaz odpustów udzielonych prowincji małopolskiej.

Zachowały się zbiory kazań następujących autorów: o. F. Rychłowskiego (Kr. 59), o. A. Węgrzynowicza (Kr. 58, 260–262), o. F. Filipowicza (zm. 1728) — kazania łacińskie (J. 5, 6, 25), o. Elekta Owaniszewskiego (zm.1741) — Kr. 282, o. Kapistrana Kleina (zm.1758) — K. 20, o. Rocha Tuckiego (zm. 1762) — Kr. 281, o. F. Jaroszewicza — Kr. 751, o. Anastazego Balfora (zm. 1766) — Kr. 255–258, o. Paschalisa Szczepanowskiego (zm. 1791) — Prz. 18, o. Józefa Sołtyka (zm. 1793) — Kr. 264, o. Bernarda Wierzbickiego (zm. 1796) — Kr. 275–279 oraz o. Chryzologa Łysogórskiego (zm. 1803) — Prz. 21.

W połowie XVIII stulecia reformaci małopolscy zaczęli na większą skalę przeprowadzać misje ludowe, czego wyrazem jest ich program (Kr. 106, 107, 207) oraz nauki głoszone podczas misji w Krakowie na Stradomiu w 1756 roku (Kr. 280). Dla pewnej części kazań zdołano ustalić jedynie daty ich napisania lub wygłoszenia albo też

[6] „Rytuał to księga liturgiczna zawierająca teksty i normy porządkowe wykorzystywane podczas sprawowania sakramentów i sakramentaliów, błogosławieństw i innych liturgicznych czynności", *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, szp. 717–718.

lata życia ich autorów: z okazji Roku Jubileuszowego w 1750 roku (B. 19; W. 15), i w 1757 roku (Z. 23). Osobną grupę stanowią rękopisy związane z sanktuarium na Górze Świętej Anny. Najstarszym z nich jest *Żywot i cuda świętej Anny*, (J. 3), nieznanego autora, pochodzący z 1611 roku, który zawiera także modlitwy. Gdy zaś w 1764 otwarto tu Kalwarię, to zachowały się rękopisy kazań wygłaszanych podczas nabożeństw kalwaryjskich od 1767 roku (Kr. 22, 93, 103, 105; P. 37).

Teksty dla spowiedników

Systematycznie przeprowadzane spotkania kapłanów danego klasztoru, na których omawiano przypadki sumienia (*casus conscientiae*)[7], znalazły swoje odzwierciedlenie w rękopisach z XVIII wieku pochodzących z Krakowa: W. Waxmańskiego (Kr. 43, 204), o. Atanazego (Kr. 211) i nieznanego autora (Kr. 372). Do tej grupy należy też zaliczyć 10 podręczników dla spowiedników. Z dokładnie datowanych, pierwszy pochodzi z ok. 1756 roku (Kr. 218). Drugi opracowany w Bieczu w 1775 roku, uzupełniony w Zakliczynie w 1778 i w 1785 w Sandomierzu (Kr. 208). Kolejny z 1791 roku (Kr. 781) wyszedł spod pióra o. Barnaby Szyszkowskiego (zm. 1817). Sześć następnych manuskryptów traktuje głównie o duszpasterstwie chorych oraz ich przygotowaniu na śmierć. Najstarszy (Z. 28) pochodzi z XVII wieku i z 1726 roku (K. 24) używał go o. Hieronim Tuski (zm. l764). Już tytuł dwu kolejnych sygnalizuje zależność od drukowanych pozycji: Z. 34 — o. Józefa Dąbrowskiego (zm. 1724), *Wyprawa duchowna* (b.m. 1724, Częstochowa 1748, 1755, 1762, 1772) i Z. 46 o. R. Tworkowskiego, *Ostatnia umierającego człowieka dyspozycja* (Kraków 1754). Zachował się ponadto autograf tegoż dziełka (Kr. 773). Rękopis z sygn. B. 11 wykorzystał fragment druku *Wyprawa na tamten świat* (Lwów 1759). W rękopiśmiennym dodatku skopiowano teksty używane przy chrzcie dzieci i błogosławieństwie domu.

Zakończenie

Wolno sądzić, że opracowanie niniejsze, jakkolwiek opiera się tylko na pierwszej próbie rozeznania treści rękopisów doby staropolskiej małopolskiej prowincji reformatów przechowywanych w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, to już na tym etapie badawczym zasługuje na uwagę. Przede wszystkim dlatego, że rękopisy zgromadzono w jednym miejscu, a tym samym staną się bardziej dostępne dla zainteresowanych. To znowu będzie zachętą do sięgania po nie w podejmowanych badaniach dotyczących zarówno życia zakonnego na odcinku formacji intelektualnej oraz duchowej, jak też różnego rodzaju działalności podejmowanej przez zakonników, gdziekolwiek przyszło im działać. Wszystko zaś przełoży się w konsekwencji na jakość i wszechstronność przyszłych opracowań.

[7] „*Casus conscientiae* (łac. przypadki sumienia) — rozwiązywanie trudniejszych, konkretnych, skomplikowanych kwestii z zakresu teologii moralnej w dysputach, w których winni brać udział klerycy studiujący teologię oraz kapłani; według *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (kan. 591 & 3) miały się one odbywać w uformowanym domu zakonnym raz w miesiącu", M. Daniluk, *Encyklopedia Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, Lublin 2000 s. 62.

Reformati Friars' Manuscripts from Days of Old Polish of Lesser Poland Province in the Main Library of the Franciscan-Reformati Friars Province in Cracow

Summary

The old Polish Reformati Friars' manuscripts of the Lesser Poland province stored in the Main Library of the Franciscan-Reformati friars concern the ascetic and intellectual formation, as well as different aspects of activities developed by monks equal in Poland and elsewhere, where they come live and work.

Information which we publish here resists on their preliminary distinction, in which it tries to establish their topic and authors.

Skróty zastosowane w opracowaniu

B. — rękopisy z klasztoru z Bieczu
J. — rękopisy z klasztoru w Jarosławiu
K. — rękopisy z klasztoru w Kętach
Kr. — rękopisy obecne w Bibliotece Głównej do 2000 roku
Prz. — rękopisy z klasztoru w Przemyślu
W. — rękopisy z klasztoru w Wieliczce
Z. — rękopisy z klasztoru w Zakliczynie n. Dunajcem

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Anna Kapuścińska[1]
Uniwersytet Szczeciński

Staropolska kapucyńska twórczość hagiograficzna a straty w rękopiśmiennych zbiorach Warszawskiej Prowincji Kapucynów

1.

Uwagi o stanie staropolskiej hagiografii kapucyńskiej w zbiorach dzisiejszej Prowincji Warszawskiej warto rozpocząć od przypomnienia kilku najważniejszych faktów z dziejów zakonu i jego działalności archiwalno-bibliotecznej; pozwoli to na lepsze metodologiczno-materiałowe osadzenie tematu, który wydaje się — na pozór — dość oczywisty i nieskomplikowany, tymczasem w praktyce okazuje się nastręczać sporo trudności.

Dzieje kapucynów polskich są stosunkowo krótkie, podobnie zresztą jak dzieje całego kapucyńskiego odłamu *fratrum minorum*, formalnie konstytuującego się dopiero od 1528 roku[2]. Wtedy to dzięki staraniom Ludwika Tenaglii z Fossombrone oraz Mateusza Serafiniego z Bascio papież Klemens VII w bulli *Religionis zelus* zatwierdził nowy zakon i zaakceptował wstępnie zaproponowaną reformę. Półtora wieku później — w 1681 roku — zakon został sprowadzony do Polski przez króla Jana III Sobieskiego; za kilka miesięcy powstała kaplica i niewielkie hospicjum — zalążek pierwszego

[1]Anna Kapuścińska (ur. w 1974 roku) — doktor, historyk literatury i kultury dawnej, badaczka staropolskiego oraz współczesnego piśmiennictwa hagiograficznego, homiletyki, humanistycznej antropologii i prototeorii kultury, literatury jezuickiej i kapucyńskiej, a także tradycji klasycznej i patrystycznej w europejskim piśmiennictwie religijnym. W latach 1998–2001 roku asystent w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego; od 2002 roku adiunkt w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Szczecińskiego. Autorka licznych publikacji i opracowań dotyczących piśmiennictwa hagiograficznego, parenetycznego oraz teologicznego różnych epok, w tym monografii *„Żywoty Świętych" Piotra Skargi. Hagiografia — Parenetyka — Duchowość* (Szczecin 2008). W przygotowaniu monografia o literackich realizacjach teologii kordialnej w piśmienniczej spuściźnie Prokopa Leszczynskiego OFMCap.

[2] Wewnętrzne reformy w łonie rodziny franciszkańskiej mają znacznie wcześniejszą proweniencję. Pierwsza wielka reforma, zapoczątkowana w XIV wieku i zatwierdzona w 1517 roku bullą *Omnipotens Deus* Leona X, zaowocowała wyłonieniem się Braci Mniejszych Konwentualnych oraz Braci Mniejszych Obserwantów. W 1525 roku obserwant — Mateusz Serafini z Bascio — zgłosił postulat jeszcze bardziej rygorystycznego powrótu do pierwotnych zasad franciszkanizmu, zaś jego nowo przyjęty współbrat — Ludwik Tenaglia — dzięki swej konsekwencji i ofiarności przyczynił się do zatwierdzenia świeżo powstałej wspólnoty przez papieża Klemensa VII — najpierw w apostolskim *breve* z 1526 roku *Cum nobis nuper*, następnie zaś w bulli *Religionis zelus.* Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, Wrocław 1985, s. 83.

w Rzeczypospolitej kościoła oraz klasztoru Braci Mniejszych Kapucynów[3]. Nad rozwijającą się fundacją polską przez kilkadziesiąt lat sprawowały patronat prowincje włoskie — bolońska i toskańska, a także marchijska i czeska; dzięki tej ostatniej w 1739 roku doszło do erygowania Kustodii Polskiej, która — w wyniku prężnego rozwoju — na mocy *breve* Benedykta XIV *Quaecumque ad maiorem* — została w 1754 roku przekształcona w Polską Prowincję Kapucynów[4].

Właściwe początki zorganizowanego zakonu i inwentaryzowania kapucyńskich archiwaliów zarysowały się dopiero osiem lat później. Wprawdzie już po 1739 roku o. Liboriusz Jan Winckelhoffer — pierwszy kustosz fundacji polskiej — zaczął przy pomocy swoich czeskich współbraci gromadzić archiwalia; zainicjował także redagowanie *in extenso* roczników *Annales Provinciae*[5] oraz polecił spisanie pierwszej kroniki klasztoru lwowskiego[6]; trudno jednak mówić tu o spójnej koncepcji archiwistycznej. Na pewno sytuację unormował fakt, iż z czasem pojawiły się rozporządzenia zakonne, nakazujące przełożonym domów wyznaczanie odrębnych pomieszczeń do gromadzenia akt oraz mianowanie wykwalifikowanych archiwariuszy. W maju 1762 roku na mocy decyzji kapituły prowincjalnej zalecono utworzenie centralnego archiwum w siedzibie prowincjała oraz zainicjowano pierwsze prace inwentaryzacyjne[7].

W latach 1765–1769, kiedy rządy w Prowincji Polskiej objął o. Łukasz Jan Baraniecki, porządkowanie zbiorów stało się jednym z priorytetów i objęło przede wszystkim klasztorne rękopiśmienne materiały dokumentalne: konstytucje oraz dekrety, korespondencję, sprawy duszpasterskiej działalności i finansów, personalia, wreszcie — kroniki oraz materiały pamiętnikarsko-historyczne, w tym także pojedyncze mortuologia i rękopisy o charakterze komemoratywno-hagiograficznym[8]. Prowincjał po-

[3] Natomiast Bracia Mniejsi — franciszkanie — przybyli do Polski już w 1236 roku, ćwierć wieku po założeniu zakonu.

[4] Zob. tamże, s. 84–97; bibliografia prac historycznych jest obszerna, zob. m.in.: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów*, Lublin 1987, cz. 1–2; *Trzysta lat kapucynów w Polsce 1681–1981. Materiały z sympozjum w Zakroczymiu 27–29 października 1981*, Zakroczym–Warszawa–Kraków 1987; R. Prejs, J. Marecki, *Zarys historii kapucynów w Polsce*, Kraków 2004; *„Z ziemi włoskiej do Polski...". Przybycie i zakorzenienie kapucynów w Polsce*, red. A. Derdziuk, Lublin 2006.

[5] Zob. A. A. Jastrzębski, *Katalog Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Nowym Mieście nad Pilicą*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce,* t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów*, Lublin 1987, cz. 2, s. 10. Warto wspomnieć, że o. Ambroży Romanowicz otrzymał od przełożonych polecenie uporządkowania akt fundacji polskiej z lat 1681–1738.

[6] K. J. L. Gadacz, *dz. cyt.*, t. 2, s. 418.

[7] Podczas tejże kapituły na prowincjała Polskiej Prowincji Kapucynów jednogłośnie wybrano o. Antonina K. Przedwojewskiego; spisał on m.in. roczniki prowincjalne *Annales Provinciae Polonae* za lata 1742–1762, jednak centralizację i inwentaryzację archiwum zainicjował dopiero jego następca w 1765 roku. (A. A. Jastrzębski, *dz. cyt.*, s. 10).

[8] Zob. K. J. L. Gadacz, *Archiwa kapucyńskie w Polsce*, „Wiadomości Prowincji Krakowskiej Kapucynów" 1957, nr 2, s. 3–22; A. A. Jastrzębski, *dz. cyt.*, s. 5–10; R. Prejs, *Archiwalia i książki kapucyńskie w obcych zbiorach. Klasztory i zakonnicy po kasacie.* [*Głos w dyskusji*], [w:] *Trzysta lat kapucynów w Polsce*, s. 326–328; tenże, *Kształtowanie się zasobu archiwalnego w zakonie męskim na przykładzie Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów.* „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1993, nr 62, s. 57–70. Należy pamiętać, że rękopisy hagiograficzne — w zależności od przyjętej metody kwalifikacji lub przypadkowo — mogły

lecił zgromadzenie w warszawskim klasztorze wszystkich zasobów archiwalnych, przechowywanych dotąd w rozproszeniu w poszczególnych klasztorach i rezydencjach. Przy pomocy swojego sekretarza i archiwisty — o. Romana Jana Mańkowskiego — uporządkował zebrane dokumenty, a także rozdzielił i usystematyzował materiały dotyczące całej prowincji oraz pojedynczych domów zakonnych, dla których — co szczególnie istotne — sporządził szczegółowe sumariusze[9]. Po 1769 roku sam objął kuratelą archiwum prowincjalne i z pomocą o. Romana prowadził — w formie roczników *in folio* — kopiarz archiwaliów prowincji polskiej[10]. Z kolei o. Ludwik Wojciech Zaleski — prowincjał w latach 1775–1778 — po zakończeniu swojej kadencji ponowił uporządkowanie archiwum prowincjalnego; dokończył też od karty 584 zainicjowany przez Baranieckiego pierwszy tom *Annales*, zaś tom II doprowadził samodzielnie do 1804 roku. Ponadto wzbogacił rękopiśmienny zasób archiwalny zakonu, redagując w 1791 roku komemoratywne *Mortuologium* i przepisując je dla dwunastu wspólnot klasztornych[11].

Charakterystykę recepcji twórczości hagiograficznej w zakonie warto poprzedzić ogólnym omówieniem stanu księgozbioru kapucyńskich bibliotek w XVII i XVIII wieku. Początkowo biblioteki Braci Mniejszych Kapucynów stanowiły jednostki całkowicie niezależne od klasztornych archiwów, chociaż w praktyce także w nich przechowywano rękopiśmienne dokumenty o charakterze prawno-kanonicznym, administracyjnym, gospodarczym, finansowym[12]. Zbiory biblioteczne — służące *pro fide et scientia* — znajdowały sie we wszystkich klasztorach kapucyńskich od momentu erygowania każdego z nich i były przechowywane w wydzielonych do tego celu pomieszczeniach. Zasoby poszerzano najczęściej dzięki darowiznom prywatnym; w razie potrzeby dokonywano zakupów lub przejmowano książki od starszych i zasobniejszych domów kapucyńskich[13]. Ponieważ jednak do końca XVIII wieku jakość i tryb opracowywania księgozbioru pozostawiały wiele do życzenia, niełatwo jest odtworzyć pierwotny stan klasztornych bibliotek; o ile — jak wspomniałam — porządkowanie archiwaliów bardzo szybko, już kilkanaście lat po ustanowieniu Prowincji Polskiej, zostało

być zakwalifikowane albo jako część zasobu bibliotecznego, albo jako archiwalia. Stąd niżej przypominam zarys dziejów zarówno archiwów, jak i bibliotek kapucyńskich.

[9] Sądzę, że Jastrzębski (por. tenże, *Katalog Archiwum*…, s. 10), błędnie podaje imię archiwariusza prowincjalnego, mówiąc — zresztą bez wskazania nazwiska — o ojcu Romualdzie. W interesującym nas czasie w zgromadzeniu istotnie przebywał o. Romuald Józef Derjakubowicz, jednak pełnił on obowiązki kaznodziei oraz gwardiana, nie był też związany z klasztorem warszawskim. Natomiast o. Roman Jan Mańkowski, pełniący obowiązki sekretarza prowincjalnego i pomagający o. Baranieckiemu w prowadzeniu roczników, wydaje się osobą, którą powinien był wskazać Jastrzębski. Zob. także K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 267–268; t. 2, s. 44.

[10] Gadacz potwierdza, że o. Roman pięknie „przepisał *Annales Provinciae* od 1769", zob. tenże, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 44.

[11] Urzędujący w tym czasie prowincjał — o. Stanisław I. Filipecki — już w 1791 roku zalecił czytanie *Mortuologium* w całej Prowincji Polskiej. Zob. tamże, t. 1, s. 416; t. 2, s. 459.

[12] Zob. także M. Offmański, *Dzieje klasztoru O.O. Kapucynów w Nowem Mieście nad Pilicą (1762–1916 r.). Z przytoczeniem ustępów Kroniki Klasztornej odnoszących się do spraw społecznych*, Lwów 1917, s. 26–27.

[13] Zob. J. F. Duchniewski, *Polska Prowincja Kapucynów w XIX wieku (1795–1864)*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce,* t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów*, Lublin 1987, cz. 1, s. 103–104.

poddane scentralizowanym regulacjom, o tyle inwentaryzacja zasobów książkowych nie została unormowana żadnym odgórnym zaleceniem władz zakonu. Katalogowanie kapucyńskich zbiorów bibliotecznych zależało zatem od inicjatywy gwardianów poszczególnych klasztorów oraz od zaistniałych uwarunkowań natury organizacyjno-kadrowej. Uwarunkowania te sprawiły, że pierwszą placówką, w której zapoczątkowano metodyczne porządkowanie księgozbioru, był klasztor krakowski — pierwszy spis pochodzi już z 1730 roku. Natomiast klasztor warszawski — najstarsza kapucyńska fundacja w Polsce — doczekał się prac biblioteczno-katalogowych dopiero w 1775 roku, kiedy to o. Tadeusz Stanisław Krawczyński uporządkował tematycznie tamtejsze zasoby, *notabene* po tym, jak z polecenia o. Baranieckiego cały księgozbiór został przeniesiony z pomieszczeń na parterze na strych nad częścią kościelną[14]. Z perspektywy interesującego nas tematu trzeba wspomnieć także o inicjatywach bibliotecznych podjętych w Nowym Mieście nad Pilicą oraz w Zakroczymiu, a więc w domach zakonnych istotnych dla dziejów księgozbioru obecnej Warszawskiej Prowincji Kapucynów. Zasoby książkowe obu klasztorów zaczęto opracowywać pod koniec XVIII wieku. W klasztorze nowomiejskim anonimowy kapucyn zainicjował prowadzenie katalogu bibliotecznego w 1790 roku; w Zakroczymiu *Index Alphabeticorum Librorum Variorum in Biblioteca Zakroczymiensi PP. Capucinorum* zaczęto spisywać rok później[15].

Niestety, reorganizacja prowincji, wynikająca z rozbiorów Polski i późniejszych przemian polityczno-administracyjnych, a później także kasata wielu klasztorów, w tym klasztoru warszawskiego w 1864 roku i zakroczymskiego w roku 1892, spowodowała całkowite rozproszenie rękopiśmiennych dokumentów archiwalnych i bibliotecznych. Jeśli idzie o archiwalia, część akt zaginęła; znaczną część zasobów wywieziono do Rosji. Przekazane po odzyskaniu niepodległości działowi rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, wszystkie — z wyjątkiem sześciu — spłonęły w czasie powstania warszawskiego[16]. W okresie rozbiorów nastąpiło również zahamowanie rozwoju placówek bibliotecznych. Kasaty klasztorów doprowadziły do zaginięcia bezcennych księgozbiorów — tak jak na przykład 874 woluminów zasobu rywałdzkiego w latach 1824–1825. Zaginęły też książki z klasztorów w Warszawie i Lądzie, skasowanych — jak wspomniałam o tym wyżej — w roku 1864, po upadku powstania styczniowego. Biblioteki klasztorne z Lublina i Lubartowa, blisko 5000 woluminów, przejęło — szczęśliwie — lubelskie seminarium duchowne. Resztę ocalałych księgozbiorów przechowało Nowe Miasto, a w chwili obecnej są one deponowane w zakroczymskim klasztorze, w którym mieszczą się centralne zbiory zakonu — Archiwum i Biblioteka Warszawskiej Prowincji Braci Mniejszych Kapucynów.

2.

Mówiąc o tekstach kapucyńskich w zbiorach zakroczymskich, mamy zatem do czynienia ze swoistym paradoksem. Po pierwsze, trzeba mieć na uwadze fakt, że pojęcie

[14] Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 626–627.
[15] Sygn. AKZ 2–III–3.
[16] A. A. Jastrzębski, *dz. cyt.*, s. 11.

„zbiorów zakroczymskich" jest w zasadzie tworem umownym. Opisuje ono bowiem kolekcję wszystkich prowincjalnych materiałów archiwalno-bibliotecznych; zarówno tych, które w II połowie XIX wieku udało się ocalić przed wywiezieniem z Polski, jak i tych, które — wywiezione do Rosji, a po okresie zaborów rewindykowane — powróciły do kraju i przetrwały w rozproszonych zasobach klasztornych lub bibliotekach czasy międzywojnia oraz II wojny światowej; po wojnie zbiory te zostały scalone i zdeponowane w Nowym Mieście, gdzie ustanowiono Archiwum i Bibliotekę Prowincji Warszawskiej, przeniesioną kilkanaście lat temu do Zakroczymia.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że wspomniany klasztor nowomiejski już w drugiej połowie XIX wieku odegrał znaczącą rolę w przechowywaniu zabytków dawnej Prowincji Polskiej. Po powstaniu styczniowym nie podzielił on losu wielu innych placówek i nie uległ kasacie oraz rabunkowi; w 1864 roku przyjął uratowane przed wywózką szczątki akt i zbiorów książkowych z klasztoru w Warszawie, a w 1892 roku włączył do swego zasobu zbiory ze zlikwidowanego domu zakonnego w Zakroczymiu. Tak uzupełnioną bibliotekę oraz archiwum udało się ocalić w czasie II wojny światowej, choć — w wyniku ukrywania w nieodpowiednich warunkach oraz braku konserwacji — część zbiorów uległa poważnemu zdefektowaniu. Po wojnie do Nowego Miasta zaczęły spływać pojedyncze ocalałe zabytki kapucyńskie z terenów ówczesnego Komisariatu Prowincjalnego Warszawskiego. Dalsze nabytki wzbogaciły tamtejsze zbiory po 1957 roku, kiedy to — pięć lat po ustanowieniu Prowincji Warszawskiej — zdecydowano o utworzeniu w Nowym Mieście Biblioteki Warszawskiej Prowincji Kapucynów. W sumie zgromadzono w niej ponad dziesięć tysięcy starodruków i rękopisów bibliotecznych. W klasztorze nowomiejskim zorganizowano także Archiwum Prowincji Warszawskiej, przechowujące ocalałe akta kancelarii prowincjalnej oraz poszczególnych domów zakonnych od wieku XVIII do czasów obecnych[17].

Pracę nad skatalogowaniem, opracowaniem oraz konserwacją ocalałych i odzyskanych zbiorów rozpoczął o. Ambroży Adam Jastrzębski, późniejszy wieloletni kustosz, archiwista oraz bibliotekarz nowomiejski; jego współpracownikiem został br. Ireneusz Bolesław Mianowski. Zwieńczeniem prac inwentaryzacyjnych stał się *Katalog Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów,* który ukazał się drukiem w 1987 roku, dwa lata po śmierci autora — o. Jastrzębskiego[18]. Niestety, z braku należytej opieki merytorycznej i materialnej od końca lat osiemdziesiątych nowomiejska struktura archiwalno-biblioteczna zaczęła stopniowo podupadać[19]; dlatego też — jak wspomniałam — w latach 1994–1995 poddano ją całkowitej reorganizacji, przenosząc wszystkie zasoby do Zakroczymia[20].

[17] Tamże, s. 10 i nast.

[18] Zob. przyp. 4.

[19] O. Jastrzębski zmarł w 1985 roku, a br. Mianowski — dwa lata wcześniej. Niestety, po śmierci kustosza i jego pomocnika w Nowym Mieście zabrakło kontynuatorów i spadkobierców ich dzieła.

[20] Druga grupa ocalałych niedrukowanych archiwaliów i zabytków bibliotecznych znajduje się w zbiorach Prowincji Krakowskiej i ze względów historyczno-organizacyjnych musi być rozpatrywana całkowicie odrębnie.

Drugi problem jest znacznie poważniejszy. Otóż w zasobach obecnej Prowincji Warszawskiej nie ocalał żaden staropolski manuskrypt o treści hagiograficznej. Katalog rękopisów — liczący dziś zaledwie 914 pozycji — odnotowuje tylko kilkanaście dzieł z okresu przedrozbiorowego; do tego nie występują tam jakiekolwiek zabytki żywotopisarskie[21]. Zasoby Prowincji Warszawskiej, nawet po połączeniu ocalałych księgozbiorów i archiwaliów, utraciły zatem wszystkie — niegdyś dość liczne — rękopisy hagiograficzne i parahagiograficzne. Ponieważ zagadnienie dawnej hagiografii kapucyńskiej nie budziło dotąd zainteresowania badaczy, sądzę, że warto pokusić się o spójną rekonstrukcję zasobu żywotopisarstwa kapucyńskiego do końca XVIII wieku, tym bardziej że dysponujemy danymi, na podstawie których można — przynajmniej częściowo — odtworzyć jego zakres oraz wyznaczniki formalno-treściowe. Oto bowiem, chociaż duża część żywotów uległa — wraz z innymi archiwalnymi zabytkami — zniszczeniu w czasie II wojny światowej, odnajdujemy ich ślady w katalogach bibliotecznych Biblioteki Narodowej oraz Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie[22].

3.

Odtworzenie kształtu przedrozbiorowej hagiografii kapucyńskiej wydaje się tym ważniejsze, iż żywotopisarstwo było istotnym elementem lekturowych doświadczeń zakonników. Żywoty świętych — nie tylko zresztą franciszkańskich — były obecne zarówno w posłudze duszpasterskiej członków zgromadzenia, jak i w praktykowanej przez nich *lectio divina*. Dobitnie potwierdzają to chociażby ocalałe indeksy i rejestry Prowincji Polskiej, odnotowujące obecność hagiograficznych pism różnej proweniencji w kapucyńskich zbiorach bibliotecznych[23]. Recepcja parenetycznych wzorców oraz upowszechnianie życia, cnót i charyzmatów świętych okazują się zatem istotnymi składnikami intelektualnej i duchowej tradycji zakonu; tradycji, która bardzo szybko wydała owoce w postaci rodzimej produkcji literackiej[24].

Rangę idei *communio sanctorum* oraz parenetyki hagiograficznej w kapucyńskiej duchowości potwierdzają nie tylko zachowane zabytki europejskie, ale także działalność i spuścizna Polaków, którzy jeszcze przed sprowadzeniem kapucynów do kraju wstępowali do zakonu — w prowincji rzymskiej, bolońskiej, później także w czesko-

[21] Żadnego staropolskiego kodeksu ani broszury o treści hagiograficznej nie odnotowuje nie tylko aktualny katalog rękopisów Biblioteki Warszawskiej Prowincji Braci Mniejszych Kapucynów w Zakroczymiu, ale także inwentarze BUW i BN. Zob. także H. Kozerska, *Straty w zbiorze rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie w czasie I i II wojny światowej*, Warszawa 1960, *passim*; *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, oprac. H. Kozerska, W. Stummer, red. H. Kozerska, t. 1, Warszawa 1963 (oraz t. 2, Warszawa 1973).

[22] Zob. prace Kozerskiej i Stummer wymienione w przyp. poprzednim. Z ich katalogów korzystał także Gadacz, sporządzając na potrzeby *Słownika* bibliograficzne opracowania spuścizny kapucynów Polskich.

[23] Będzie o nich mowa także w dalszej części niniejszego opracowania.

[24] Warto przypomnieć, iż w 1791 roku — w ramach upowszechniania praktyki komemoratywno-modlitewnej — o. S. I. Filipecki wprowadził w Prowincji Polskiej zwyczaj czytania *Mortuologium.* Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 416.

austriackiej[25]. Szczęśliwie zachowały się rękopiśmienne źródła po o. Janie Baptyście Frombergerze, polskim humaniście — wykształconym w Akademiach Ingolsztadskiej i Krakowskiej oraz w *Collegium Germanicum* w Rzymie. Fromberger wstąpił do kapucynów prowincji bolońskiej w klasztorze Faenza 10 sierpnia 1585 roku. Pracował w Szwajcarii jako lektor filozofii i teologii; w latach 1614–1618 był też wykładowcą i spowiednikiem o. Fidelisa z Sigmaringen[26], a kilka lat później — co dla nas szczególnie istotne — świadkiem w jego procesie beatyfikacyjnym. W prowincjalnym archiwum kapucyńskim w Innsbrucku do dziś znajduje się niesygnowany rękopis z oryginałem zeznań o. Jana Baptysty, opatrzony jego autografem i datowany na 24 kwietnia 1626 roku[27]. Zeznania te — wraz z innymi oświadczeniami oraz dowodami — zostały wykorzystane do sporządzenia watykańskich akt beatyfikacyjnych, następnie zaś kanonizacyjnych Fidelisa, porządkujących — zgodnie z przyjętą procedurą — wszystkie zgromadzone dowody świętości[28]. Co istotne, dokumenty i kompendia wydawane przez Stolicę Apostolską były później podstawą europejskiej produkcji hagiograficznej o świętym z Sigmaringen; oczywiście, rozpowszechniano i wykorzystywano je także w Polsce.

Nieco mniej znana postać to o. Grzegorz Stanisław, nieznany z nazwiska polski szlachcic[29], kapucyn prowincji rzymskiej — przed śmiercią jej prowincjał w latach 1625–1627, a ponadto doskonale wykształcony humanista, filolog oraz filozof. Był on

[25] Dla porządku zaznaczmy, że uznawany niegdyś za pierwszego polskiego kapucyna Jan Baptysta Dembiński to postać o niepewnej historyczności — przypuszczalnie należy utożsamiać go z Janem Baptystą Frombergerem (1561–1632); na ten temat zob. niżej przyp. 61. Niewiele wiemy także o Janie Duninie Modliszewskim, który do zgromadzenia miał wstąpić w Rzymie, w marcu 1582 roku i — zgodnie z datowanymi na styczeń i marzec 1584 roku diariuszowymi zapisami Stanisława Reszki — przynosił Polsce zaszczyt jako *Pater Capucinus* oraz *angelicus adolescens*; zob. *Stanislai Rescii „Diarium" 1583–1589* , wydał i wstępem opatrzył J. Czubek, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce" 1915, seria I, t. 15, cz. 1, s. 17: „Vidi P. Modliszewsky Capucinum" (22 stycznia 1584 r.), a także s. 24: „Nostri fuerunt apud Capucinos, ubi D. Modliszewsky degit, angelicus adolescens" (14 marca 1584 r.); na przywołane fragmenty powołuje się także K. J. L. Gadacz (*Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 81–82). Trzynaście miesięcy później do o. Jana dołączył Ludwik Hozjusz, bratanek kardynała Stanisława Hozjusza. Jego obecność w zgromadzeniu potwierdza wspomniane *Diarium* Reszki oraz korespondencja stryja (*Diarium,* s. 29*:* „D. Ludovicus Hosius Capucinus cum professionem religiosam emittere deberet, venit ad me, ut testamentum faciat et omnia sua resignet". S. Hozjusz, *Epistolae*, t. 2, s. LXXXVII; zob. także K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 496–497). Niestety, nie znamy dalszych zakonnych losów pierwszych polskich kapucynów; nie pozostała też po nich jakakolwiek tekstowa spuścizna.

[26] We Frauenfeld oraz Konstancji.

[27] *Depositum P‹atri› Joa‹nnis› Bapt‹istae› Poloni in procesu Constantiensi, in causa S. Fidelis 24 Julii 1626*, s. 99a–100b.

[28] Zob. *Beatificatio Servi Dei Fidelis a Sigmaringa, sacerdotis expresse Professi ordinis Fratrum Minorum Sancti Francisci Capucinorum*, Romae 1729 (ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae); *Compendium vitae, virtutum, martyrii, et miraculorum, nec non actorum, in causa canonizationis Beati Fidelis a Sigmaringa, sacerdotis professi ordinis fratrum minorum Sancti Francisci Cappucinorum, Romae* 1746 (ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae).

[29] Na temat biograficznych poszukiwań, zmierzających do ustalenia nazwiska i pochodzenia o. Grzegorza Polaka, a także jego działalności oraz spuścizny zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 473–474.

gorliwym zwolennikiem pobożności maryjnej, a także propagatorem kultu świętych i szeroko pojętej hagiologicznej parenezy. Warto pamiętać, że to właśnie dzięki jego staraniom do Polski zostały przesłane relikwie bł. Feliksa z Cantalice, o. Franciszka z Bergamo oraz innych kapucynów znanych z duchowego heroizmu oraz świętości życia. Chociaż po Grzegorzu Polaku nie zachował się żaden rękopiśmienny zabytek, w kapucyńskich archiwaliach prowincji rzymskiej została utrwalona kopia jego świadectwa, które złożył w toku przewodu postulacyjnego br. Aleksego z Sezze[30].

Trzeba wreszcie wspomnieć o. Franciszka Wacława Rozdrażewskiego, kapucyna polskiego pochodzenia, urodzonego i działającego na terenie Czech. Rozdrażewski — stryjeczny wnuk Hieronima, biskupa kujawskiego i znakomitego humanisty, a także Stanisława, pierwszego rektora kolegium jezuickiego w Pułtusku — do zakonu wstąpił we Włoszech w 1618 roku; sześć lat później Kongregacja Rozkrzewiania Wiary skierowała go w rodzinne strony w charakterze misjonarza apostolskiego. Działając na polu akcji rekatolicyzacyjnej wśród czeskich i morawskich protestantów, kapucyn wykorzystał swoje — jak wolno oceniać, rozległe — kompetencje teologiczne i literackie. Pozostawił po sobie kilka pism teologiczno-parenetycznych, niewątpliwie zredagowanych na potrzeby prowadzonej przez kapucynów misji duszpasterskiej. Możemy mieć pewność, że pośród wykorzystywanych przez o. Franciszka narzędzi apostolskich znajdowała się — obok katechez, praktyk modlitewnych, czy *exercitationes spirituales* — lektura żywotów świętych. W jego spuściźnie znajdują się miedzy innymi dwa zbiory ćwiczeń duchownych z naukami z zakresu teologii ascetyczno-mistycznej, a także — co dla nas szczególnie istotne — napisany w języku czeskim, kilkusetstronicowy *Żywot i świadectwo św. Antoniego Padewskiego, z obszerną duchową nauką, ku utwierdzeniu w wierze tych, którzy na nowo przyjęli naukę katolicką i ku wzbudzeniu nabożeństwa do Świętych Bożych*[31]. Rękopis żywotu nie zachował się w żadnym z archiwów i bibliotek; na szczęście dysponujemy drukowaną edycją praską z 1646 roku[32]. Wprawdzie tekst Rozdrażewskiego nie łączy się w żaden sposób ze zbiorami Biblioteki Prowincji Warszawskiej, okazuje się jednak niezwykle ważny z dwóch względów. Po pierwsze, potwierdza znaczenie piśmiennictwa hagiograficznego w duszpastersko-misyjnej posłudze kapucynów. Tytuł zabytku wyraźnie wskazuje na jego kontrreformacyjne i apostolskie przeznaczenie — żywot miał utwierdzać w wierze konwertytów, a także sprzyjać propagowaniu kultu świętych, proklamowaniu dogmatu *communio sanctorum* oraz duchowemu postępowi wiernych. Nie można również wykluczyć, że o. Franciszek myślał o swoim żywocie Antoniego Padewskiego w kontekście prak-

[30] G. Polonus, Testimonium, w: *Processus sistinus fratris Felicis a Cantalice, cum selectis de eiusdem vita vetustissimis testimoniis . In lucem edidit Marianus ab* Alatri, „Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum", Romae 1964, t. 38, s. 346. Por. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 474.

[31] F. W. Rozdrażewski, *život a Zázrakové svatého Antonína Paduanského. S mnohým duchovnim Naučením: K potvrzeni w nové obrácenych v Viře Katolické a k wzbuzeni Pobožnosti ku Svatým Božim* […], Staré Město Pražské 1646. Edycję tę wymienia także K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 230.

[32] Zob. także *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století*, t. 2, Praha 1957, (tisky z let 1501–1880), cz. VII, R. 13, s. 468–741.

tyki *lectio divina*, która — jak kilkadziesiąt lat wcześniej przekonywał Piotr Skarga w *Przedmowie* do *Żywotów Świętych* — miała prowadzić do umocnienia czytelników w wierności ortodoksji katolickiej, a innowierców oraz wahających się w wierze skłaniać do powrotu na łono Kościoła[33].

Z powyższymi ustaleniami wiąże się kwestia druga. Otóż spuścizna Rozdrażewskiego przekonuje, że Skargowska tradycja parenetyczno-apologetyczna i duchowościowa pozostawała żywa nie tylko w autorskiej praktyce hagiograficznej o. Franciszka, ale także — szerzej — w działalności duszpasterskiej Braci Mniejszych Kapucynów. Pokusiłabym się nawet o stwierdzenie, że *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu* polskiego jezuity stanowiły ważny element lekturowej formacji kapucynów związanych z terenami Rzeczypospolitej. W okresie, kiedy biblioteki zakonne dopiero się rozwijały i nie prowadziły jeszcze spisów inwentarzowych lub czyniły to w sposób mało systematyczny, o znajomości Skargowskiego dzieła zaświadczała rękopiśmienna oraz drukowana spuścizna kapucyńskich zakonników — zarówno kaznodziejska, obfita i bardzo różnorodna[34], jak i *stricte* hagiograficzna. Wolno też sądzić, że ze zbioru Skargi korzystano w środowisku polskich kapucynów jeszcze przed sprowadzeniem zakonu na tereny Rzeczypospolitej. Wspomniany o. Franciszek, tworząc „ku utwierdzeniu w wierze i wzbudzeniu nabożeństwa" żywot Antoniego z Padwy, sięgnął zapewne do którejś z wydanych za życia autora, wzorcowych edycji *Żywotów*. Lektura tekstu Rozdrażewskiego upoważnia do konstatacji, że polski kapucyn znał i twórczo wykorzystał pełen schemat Skargowskiej *vitae*, która oprócz biografii świętego, akcentującej jego ascetyczno-mistyczną dynamikę, zawierała odpowiednio wkomponowane wątki apologetyczno-polemiczne oraz „obrok duchowny", werbalizujący „niemą retorykę"[35] żywotu, a jednocześnie przybliżający podstawowe zagadnienia ortodoksyjnej doktryny katolickiej[36].

W późniejszych latach, już po przybyciu kapucynów do Polski — wraz ze stopniowym rozwojem bibliotek i narastającą potrzebą katalogowania zbiorów — tę popularność *Żywotów* potwierdziły zachowane spisy inwentarzowe, konsekwentnie odnotowujące obecność zbioru Skargi w zasobach klasztornych[37]. W księgozbiorach kapucyńskich obok najpopularniejszego i — niewątpliwie — najbardziej wszechstronnego opracowania Skargi znajdowały się także inne prace hagiograficzne. Na przykład we wspomnianym katalogu *Index Alphabeticus Librorum Variorum* z 1791 roku po zbiorze Skargi, zarejestrowanym bez miejsca oraz roku edycji, znajduje się jeszcze je-

[33] Na temat roli *lectio divina* w nawracaniu pogan i innowierców, a także o patrystycznych i jezuickich źródłach tej duszpastersko-misyjnej koncepcji, obszernie piszę w monografii poświęconej hagiograficznej metodzie P. Skargi; zob. A. Kapuścińska, *„Żywoty Świętych" Piotra Skargi. Hagiografia — Parenetyka — Duchowość,* Szczecin 2008, s. 49–55.

[34] Np. na literacką i teologiczną spuściznę Skargi wielokrotnie powoływał się w swoich kazaniach o. Tadeusz S. Krawczyński.

[35] Zob. A. Kapuścińska, *dz. cyt.*, s. 69–104.

[36] Tamże, s. 11 i nast.

[37] Zob. w archiwaliach zakroczymskich dokumenty sygnowane jako AKZ–III–2, AKZ 2–III–3; AKZ 2–III–4.

denaście zabytków, *nota bene* wpisanych skrótowo i najczęściej bardzo nieprecyzyjnie. W pierwszej kolejności odnotowano tam *Żywoty Świętych Pańskich* autorstwa jezuity o. Stefana Wielewieyskiego, wydane w kaliskiej drukarni zakonnej w latach 1735–1739[38]. Następną pozycją jest dość obszerny żywot założyciela zgromadzenia pijarów; zapewne idzie tu o napisaną przez o. Idziego Madejskiego *Histirię świątobliwego życia Wielebnego Sługi Bożego Józefa Kalasancjusza zakonu Scholarum Piarum, Fundatora i pierwszego Generała* z 1744 roku[39]. Dalej *Index* wylicza kompilację łacińskich żywotów świętych kobiet i mężczyzn, związanych ze zgromadzeniem kanoników regularnych, a więc — jak sądzę — pracę bożogrobca o. Floriana Bujdeckiego *Vitae Sanctorum et Sanctarum Ordinis Canonicorum Regularium Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae* z 1743 roku[40]. Oprócz wymienionych zbiorów i opracowań w rejestrze zostały zapisane hagiograficzne *varia*, zarówno typowe *vitae* pokanonizacyjne, jak i popularne teksty wizyjno-apokryficzne[41]. Co istotne, mimo niedokładności not inwentarzowych udało się ustalić autorstwo, proweniencję oraz pełne tytuły wszystkich — poza jednym — odnotowanych żywotów: Przedziwnej Matki Boskiej Maryi[42], świętych Anny i Joachima[43], świętej Katarzyny Mechtyldy de Bar[44], świętego Prokopa z nabożeństwem do tegoż[45], dalej — kapucyńskiego błogosławionego Bernarda z Corleone[46]; kapucyńskiego Sługi

[38] O *Żywotach Świętych Pańskich* S. Wielewieyskiego dokładne informacje podaje F. Bentkowski, *Historia literatury polskiej: wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych*, Warszawa–Wilno 1814, t. 2, cz. 2, s. 568. U Estreichera w *Bibliografii polskiej* autor zanotowany jest też pod nazwiskiem Wielowiejski; tytuł podany jest w innej wersji jako *Nowe Żywoty Świętych, dotąd polskim językiem niewydane*. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 32, Kraków 1891, s. 467–468.

[39] I. Madejski, *Historia świątobliwego życia Wielebnego Sługi Bożego Józefa Kalasancjusza od Matki Boskiej zakonu Scholarum Piarum Fundatora i pierwszego Generała* […], Warszawa 1744. Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 22, s. 24–28.

[40] F. Bujdecki, *Vitae Sanctorum et Sanctarum Ordinis Canonicorum Regularium Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae*…, Cracoviae 1743. Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 13, s. 435–437.

[41] Wszystkie omawiane wpisy odnotowane są w *Indeksie* jako poz. 499–510. Ponadto zob. niżej przyp. 52.

[42] Sądzę, że zakroczymski księgozbiór dysponował jezuickim tłumaczeniem franciszkańskiego (autorka była obserwantką), apokryficzno-hagiograficznego opracowania o Matce Boskiej. Zob. Maria de Jesus de Agreda, *Miasto święte niedościgłemi Tajemnicami ubłogosławione, cud cudów, przepaść łask, Wszechmocności, Mądrości, Miłości Boskiej. Życie przedziwnej Matki Wcielonego Boga, Maryi, Krolowy Naszej* […] *Krótkością do druku podane przez X. Piotra Kwiatkowskiego SJ. Z pozwoleniem Starszych*, Kalisz 1731. Zob. także K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 12, s. 74–75.

[43] Na pewno jest to kompilacja warszawskiego karmelity — Tomasza z Akwinu od św. Ignacego: *Anna Święta z Świętym Joachimem* […] *Historyja życia i cudów, świętych Anny i Joachima, Rodziców Najśw. Maryi Panny* […] *z pozwoleniem duchownej Zwierzchności do druku podana*, Warszawa 1755. Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 31, s. 199–200.

[44] Chodzi tu o tekst autorstwa franciszkanina F. Giry, *Wonia Najwdzięczniejsza Najpierwszej Wiktymy Pańskiej* […] *przewielebnej panny Katarzyny Mechtyldy de Bar*…, Warszawa 1738. Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 17. s. 149.

[45] Sądzę, że jest to kompilacja sporządzona przez J. Cudnickiego, *Zbiór życia* […] *świętego Prokopa,* Łowicz 1783. Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 14, s. 459.

[46] Z całą pewnością idzie tu o anonimowy tekst *Życie bł. Bernarda de Corlione, kapucyna, laiczka, od Klemensa XIII szczęśliwie teraz Kościołowi katolickiemu panującego, beatyfikowanego roku 1768* […] *Z przydaniem krótkiego nabożeństwa do druku podane*, Warszawa b.r. (1768 lub nast.). Zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 14, s. 409.

Bożego Tomasza z Genui[47], wreszcie — błogosławionego Bonawentury z Potenzy[48]. Niezidentyfikowany pozostaje jedynie *Zbiór życia, cnót i cudów B‹łogosławionego› Tomasza* […]; nazwisko bohatera zostało zapisane bardzo nieczytelnie, zapewne także z błędną lekcją; dlatego też na podstawie bibliografii, martyrologiów oraz spisów watykańskich akt beatyfikacyjnych staram się ustalić, kim był ów błogosławiony i jaka jest proweniencja poświęconego mu polskojęzycznego kompendium.

4.

Straty w kapucyńskich rękopiśmiennych zbiorach hagiograficznych są dotkliwe z bardzo wielu powodów. W latach 1864–1944 bezpowrotnie zaginęły unikatowe, niewydane drukiem zabytki; wśród nich znajdowały się nie tylko staropolskie żywoty odnotowane w zachowanych katalogach — a więc takie, o których dziś mamy przynajmniej podstawowe informacje[49], ale z całą pewnością także rękopisy, których z różnych przyczyn nie udało się rewindykować, a które przed kasatą zasobów archiwalno-bibliotecznych albo nie zostały zarejestrowane w spisach klasztornych, albo były odnotowane w dokumentach, które wraz z resztą zbiorów także zaginęły. W obliczu braku jakichkolwiek danych wolno jedynie się domyślać, że liczba tych tekstów — utworów oryginalnych, kopii, tłumaczeń, adaptacji — mogła być znacznie większa od tej, którą obecnie znamy. Redagowanie i przepisywanie publikacji zakonnych na użytek jednego lub kilku klasztorów, zwłaszcza w związku z bieżącymi wydarzeniami ważnymi dla zgromadzenia, lub dla potrzeb liturgiczno-kaznodziejskich i komemoratywno-formacyjnych było praktyką powszechnie stosowaną. Skoro zachowane adnotacje o kapucyńskich zabytkach potwierdzają istnienie zaledwie kilkunastu rękopiśmiennych opracowań hagiograficznych z drugiej połowy XVIII wieku, wolno sądzić, że nasza wiedza o staropolskim zasobie żywotopisarskim zakonu jest niekompletna.

Jak zresztą wspominałam, refleksja hagiologiczna była ważnym elementem duchowej formacji Braci Mniejszych Kapucynów; ponadto kult franciszkańskich świętych i błogosławionych — także nowo kanonizowanych i nowo beatyfikowanych — był krzewiony nie tylko przez umieszczanie ikonograficznych przedstawień w kościołach czy kaplicach, ale również przez upowszechnianie wśród wiernych ich parenetycznych wizerunków. Nie sądzę, aby drukowane w XVIII wieku publikacje pokanonizacyjne

[47] Zapewne mamy tu do czynienia z kolejnym drukiem anonimowym *Ciekawe rewelacyje Sługi Bożego brata Tomasza, kapucyna, z Genueńskiej prowincyi, wyjęte z ksiąg zakonnych po włosku drukowanych*, b. m., b. r. Estreicher nie notuje.

[48] Zakroczymski bibliotekarz, sporządzając indeks, popełnił drobny błąd. Zapisał, że Bonawentura był kapucynem; Bonawentura istotnie należał do rodziny franciszkańskiej, jednak wstąpił do Braci Mniejszych Konwentualnych. W zbiorach klasztoru w Zakroczymiu mogła znajdować się jedna z trzech — wydanych w krótkim czasie w latach 1775–1777 — edycji pobeatyfikacyjnego druku. Najstarsza z nich to *Uwiadomienie o życiu, cnotach, śmierci i cudach Ś‹więt›ego Bonawentury z Potencyi, Franciszkana*, Kraków 1775. Tę i inną zob. K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 13, s. 247–248.

[49] Były to głównie rękopisy, które w okresie porozbiorowym były rewindykowane, a po powrocie do kraju — opracowane w Bibliotece Narodowej i Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie. Większość z nich spłonęła w 1944 roku.

i pobeatyfikacyjne były jedynym źródłem dla kapucyńskich kaznodziejów i duszpasterzy; nie sądzę też, aby te — najczęściej anonimowe — opracowania mogły zaspokoić potrzeby zgromadzenia, chociażby pod względem ilościowym[50]. Oczywiście, nie oznacza to, że wspomniane druki nie miały znaczenia dla literackiej produkcji zakonu. Możemy mieć bowiem pewność, że niektóre z nich stały się faktograficzną podstawą rękopiśmiennej twórczości kapucyńskich pisarzy, którzy opierając się na wiarygodnym, zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską materiale bio-hagiograficznym[51], redagowali własne autorskie warianty *vitarum*.

Niestety, jesteśmy w stanie wymienić zaledwie cztery nazwiska zakonników dawnej Prowincji Polskiej, których hagiograficzną spuściznę potwierdza zachowany zapis katalogowy lub streszczenie w innym tekście źródłowym. Pierwszym z nich jest wybitny teolog, filozof i charyzmatyczny kaznodzieja — o. Stanisław Ignacy Filipecki[52]. Pozostawił on po sobie *Krótki zbiór życia, cnót i cudów oraz też kanonizacji błogosławionego Serafina z Aszkulizy czyli z Góry Granarii Zakonu Braci Mniejszych Świętego Franciszka Kapucynów*[53]. Tytuł wyraźnie wskazuje, że tekst Filipeckiego realizował typowy dla siedemnasto- i osiemnastowiecznej parenetyki beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej schemat *vita — virtutes — miracula*[54], a tym samym wpisywał się w stosunkowo nowy i dość elitarny nurt hagiografii dokumentarnej, zapoczątkowany przez reformy *Tridentinum*, a utwierdzany konsekwentnie przez późniejszych papieży, przede wszystkim Urbana VIII i Benedykta XIV[55]. Wydaje się zresztą sprawą bezdyskusyjną, że *Krótki zbiór życia* Serafina z Montegranaro opierał się bezpośrednio na wydanym przez Stolicę Apostolską *Compendium vitae, virtutum, et miraculorum necnon actorum in caussa canonizationis B. Seraphini ab Asculo seu de Monte Granario laici professi Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum*[56] i powstał wkrótce po kanonizacji świętego, która miała miejsce w roku 1767[57] — najpóźniej w latach 1768–1769.

[50] O tradycjach hagiografii franciszkańskiej zob. C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV wieku*, Kraków 2005; W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda" zastosowane do św. Franciszka z Asyżu na tle wcześniejszej literatury hagiograficznej*, Lublin 2003. Katalog anonimowych druków dawnych — w tym hagiograficznych — zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 493–496.

[51] Zob. F. Vidal, *Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making*, „Science in Context" 2007, nr 20, s. 481–508.

[52] Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, s. 416–417. Zob. także powyżej przyp. 11.

[53] S. I. Filipecki, *Krótki zbiór życia, cnót i cudów oraz też kanonizacyi błogosławionego Serafina z Aszkulizy czyli z Góry Granarii Zakonu Braci Mniejszych Świętego Franciszka Kapucynów*. Transposuit P. Stanislaus a Markuszovia, 6 k. (por. H. Kozerska, *dz. cyt.*, nr 96).

[54] W przypadku pobeatyfikacyjnych lub pokanonizacyjnych hagiograficznych opracowań o męczennikach schemat ten był rozszerzany o opis śmierci bohatera żywotu i zapisywany jako *compendium vitae, virtutum, martyrii et miraculorum.*

[55] Zob. F. Vidal, *dz. cyt.*, s. 481–508.

[56] *Compendium vitae, virtutum, et miraculorum necnon actorum in caussa canonizationis B. Seraphini ab Asculo seu de Monte Granario laici professi Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1767. Natomiast nie sądzę, by Filipecki korzystał z wcześniejszej o półtora wieku publikacji *Vita e gesta di S. Serafino da Montegranaro, laico cappuccino* Bernardyna z Orciano.

[57] Powyższe przypuszczenie potwierdzają drukowane teksty żywotów innych świętych, powstałe w łonie tego samego nurtu dokumentarno-hagiograficznego. Za przykład może posłużyć tu chociażby *Krótkie*

Oczywiście, na podstawie łacińskiego *Compendium* można zrekonstruować podstawowe zręby utworu polskiego zakonnika. Nie mamy jednak żadnych wiążących danych, aby rozstrzygnąć, na ile tekst Filipeckiego był spolszczeniem watykańskiej publikacji, na ile zaś jej oryginalnym, autorskim opracowaniem. Zanotowana obok tytułu uwaga „*Transposuit P‹ater› Stanislaus a Markuszovia*" w żaden sposób nie poszerza naszej wiedzy o translatorsko-adaptacyjnej metodzie kapucyńskiego hagiografa. Termin *transpositio* miał wówczas bowiem bardzo szerokie zastosowanie i mógł oznaczać zwyczajne tłumaczenie hagiologicznego źródła, ale równie dobrze jego twórczą adaptację, zakładającą dostosowanie utworu do potrzeb wiernych, nadanie mu waloru perswazyjnego, wreszcie — amplifikację kwestii ascetyczno-mistycznych i moralnych. W przypadku Filipeckiego, absolwenta jezuickiego kolegium, znawcy retoryki, doskonałego kaznodziei oraz duszpasterza, trudno podejrzewać, aby zdecydował się on na mechaniczny przekład. Dlatego też jestem przekonana, że zaginiony *Krótki zbiór życia św. Serafina* był niezwykle cennym filologicznym unikatem[58], na podstawie którego można byłoby zrekonstruować początki polskiej kapucyńskiej szkoły hagiograficznej, w znakomity sposób rozwiniętej ćwierć wieku później przez o. Wiatora Filipa Piotrowskiego.

Rękopis poświęcony temu samemu świętemu pozostawił po sobie również o. Ludwik Wojciech Zaleski, autor *Krótkiego zbioru życia, cnót i cudów św. Serafina z Askolgi ‹Montegranaro› Zak‹onu› Br‹aci› Mn‹iejszych› św. Franciszka kapucynów*[59]. O zabytku, spalonym w czasie II wojny światowej, wiemy równie niewiele, co o tekście poprzednim. Na pewno oba warianty żywotu powstały w podobnym czasie — wkrótce po kanonizacji włoskiego zakonnika[60]. Obydwa realizowały także identyczny

zebranie żywota, spraw i cudów wielebnego sługi Bożego Fidelisa z Sygmaryngi, kapłana i profesa Zakonu Serafickiego Ojca Franciszka Świętego Kapucynów pierwszego z Misyjonarzów kongregacyi na pomnożenie wiary albo de propaganda fide nazwany — tekst wydany drukiem w Krakowie w 1729, a więc w roku beatyfikacji Fidelisa; oczywiście — oparty na aktach watykańskich, a także wydany w Warszawie, w języku niemieckim, pokanonizacyjny druk *Kurtzer Auszug des Lebens, Wandel, Marter und Todt, wie auch Wunderwerke des Heiligen Fidelis Capucini von Sigmaringen* z roku 1747. Polski anonimowy autor korzystał z kilku dokumentów watykańskich, przede wszystkim z wspomnianego w przyp. 27. beatyfikacyjnego aktu, jak również z klasycznego hagiograficznego kompendium napisanego w języku włoskim; zob. *Compendio Della Vita, Virtu, Martirio, e Miracolidel beato Fedele da Sigmaringa suevo De Minori di S. Francesco Capuccini Prefetto delle Missioni Appostoliche nella Rezia, e Protomartire della Sacra Congregazione de Propaganda Fide* (Roma 1729). Tekstem źródłowym było tu watykańskie *Compendium vitae, virtutum, martyrii, et miraculorum, nec non actorum, in causa canonizationis Beati Fidelis a Sigmaringa, sacerdotis professi ordinis fratrum minorum Sancti Francisci Cappucinorum*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1746.

[58] Komplementarnym opracowaniem hagiograficznym był w tym przypadku zaginiony żywot św. Serafina, autorstwa o. L. W. Zaleskiego. Na temat autora oraz jego hagiograficznej spuścizny mówię w dalszej części niniejszego opracowania. Jeśli idzie o druki, w Polsce sytuacja wydaje się zaskakująca, ukazała się bowiem tylko jedna anonimowa publikacja poświecona Serafinowi z Montegranaro, choć kult świętego był dobrze rozwinięty; zob. *Nowy patron w każdej potrzebie św. Serafin*, Warszawa 1768.

[59] L. W. Zaleski, *Krótki zbiór życia, cnót i cudów św. Serafina z Askolgi Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka Kapucynów*, Expositio R. P. Ludovici, 8 k. (por. H. Kozerska, *dz. cyt.*, nr 96).

[60] Rok 1769 wydaje się dość prawdopodobny. Był to ostatni rok pobytu Filipeckiego w Warszawie i pierwszy rok sprawowania urzędu gwardiana warszawskiego przez Zaleskiego. Może właśnie dlatego

schemat narracyjno-fabularny, uwarunkowany merytorycznymi założeniami osiemnastowiecznej hagiografii dokumentarnej. Mimo to uważam, że były one od siebie całkowicie niezależne i stanowiły dwie autorskie reminiscencje kanonizacyjnego procesu św. Serafina. Trzeba zresztą pamiętać, że Zaleski — o kilkanaście lat starszy od Filipeckiego — cieszył się opinią cenionego kaznodziei, misjonarza i propagatora kultu świętych[61]; miał zatem możliwość stworzenia opracowania nie mniej oryginalnego niż tekst o. Stanisława i nie mniej istotnego dla rozwoju kapucyńskiej hagiografii. Niestety, uwagi o jego pracy także nie mogą wykroczyć poza sferę domysłów.

Zanim powiem o najbardziej zasłużonym i — bez wątpienia — najwybitniejszym osiemnastowiecznym hagiografie kapucyńskim — o. Wiatorze Piotrowskim, przypomnę postać szczególną — o. Modesta Jana Freindstetera. Nie przyczynił się on wprawdzie do znaczącego przełomu w kształtowaniu żywotopisarskiej tradycji polskich kapucynów, jednak to właśnie dzięki niemu narodziła się swoista legenda historyczno-biograficzna, dotycząca pierwszego Polaka w zakonie. Otóż Freindsteter wraz z hetmanem Wacławem Rzewuskim badał pochodzenie i działalność o. Jana Baptysty Frombergera. Ponadto przez lata gromadził różnorakie materiały związane ze spowiednikiem św. Fidelisa i na ich podstawie opracował na początku lat sześćdziesiątych bio-hagiograficzne kompendium *Skarb znaczny polski* […] *albo raczej chwalebne życie Wiel‹ebnego› Sługi Bożego X. O. Jana Bapt‹ysty› Dębińskiego*[62]. Niestety, błędnie określił w nim nazwisko o. Jana Baptysty i na wiele lat utrwalił kilka nieprawdziwych lub niepewnych informacji o siedemnastowiecznym polskim zakonniku. Mimo to rękopis Freindstetera zasługuje na uwagę jako oryginalny zabytek, który niewątpliwie wpisywał się w nurt staropolskiej biografistyki świętych, a który — co najważniejsze — możemy dość wiarygodnie zrekonstruować na podstawie sporządzonego w latach trzydziestych ubiegłego wieku streszczenia, zachowanego w krakowskim archiwum prowincjalnym[63].

Ostatni interesujący nas hagiograf, wspomniany już o. Piotrowski[64], żył na przełomie wieków — w latach 1769–1835. W sytuacji, kiedy mówimy o piśmiennictwie dawnym, przedział ten może wydawać się zbyt późny; mimo to sądzę, że parenetyczna twórczość kapucyńskiego hagiografa powinna zostać zaliczona do kanonu żywotopi-

oba rękopisy zdeponowano w archiwum tamtejszego klasztoru. Zaleski mógł też napisać kompendium krótko po objęciu urzędu gwardiana krakowskiego, a więc w roku 1772. Por. K. J. L. Gadacz, *Inwentarz archiwum prowincji krakowskiej zakonu OO. Kapucynów*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1961, t. 2, z. 1/2, s. 114.

[61] Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 457–459.

[62] M. J. Freindsteter, *Skarb znaczny polski, lecz w cudzej ziemi* […] *albo raczej chwalebne życie Wiel‹ebnego› Sługi Bożego X. O. Jana Bapt‹ysty› Dębińskiego* […] *w prowincji helweckiej kapucynów. Z łac. Annałów zakonnych przetłumaczone*, Olesko 1762 (rps. spalony podczas II wojny św.). Zob także. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, s. 425.

[63] Streszczenie *Skarbu znacznego* zachowało się w Archiwum Prowincji Krakowskiej OO. Kapucynów w Krakowie w opracowaniu Z. A. Gorlickiego, *Notatki do historii prowincji kapucynów w Polsce*, t. 3, s. 108–218.

[64] Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 174–179.

sarstwa staropolskiego. Piotrowski, erudyta i bibliofil, do tego jeden z pionierów kapucyńskiej naukowej archiwistyki i bibliotekarstwa[65], odbył filozoficzne i teologiczne studia pod kierunkiem uznanych wykładowców — spadkobierców humanistycznego szkolnictwa zakonnego[66]. Wolno przypuszczać, że znał najważniejsze tradycje hagiografii patrystycznej; natomiast na pewno bardzo dobrze orientował się w założeniach żywotopisarstwa potrydenckiego oraz w najnowszych nurtach piśmiennictwa pobeatyfikacyjnego i pokanonizacyjnego. Przypuszczenie to potwierdza lektura dwóch krótkich, autorskich opracowań Piotrowskiego — *Żywotu ojca Franciszka z Pescia* oraz *Żywotu ojca Jana Franciszka z Arrezzo* — wydanych pośmiertnie w latach czterdziestych XIX wieku i będących jedynym w zasadzie źródłem wiedzy o hagiograficznym warsztacie kapucyńskiego autora, którego najważniejsze dzieła spłonęły w powstaniu warszawskim[67]. Na ich podstawie o. Wiatora można z całą pewnością uznać nie tylko za oryginalnego pisarza i wiarygodnego biografa oraz świadka zakonnej współczesności, ale także za świadomego, perswazyjnego duszpasterza, wdrażającego do żywotopisarskiej praktyki najważniejsze zagadnienia teologii moralnej i ascetyczno-mistycznej. A zatem żywoty o. Franciszka i o. Jana, osiemnastowiecznych włoskich kapucynów działających w Polsce, to jedyne ocalałe zabytki z niezwykle obfitej, liczącej ponad sto jednostek, rękopiśmiennej hagiograficznej spuścizny Piotrowskiego[68]. Oba teksty pochodziły najprawdopodobniej z datowanego na 1823 rok zbioru *Życie, sprawy i śmierć sławniejszych nauką, świątobliwością i obyczajami zakonnymi — kapucynów prowincji polskiej profesów*[69] — oryginalnego, monumentalnego dzieła, które uznaje się za najważniejszą i najwybitniejszą pracę o. Wiatora[70]. Sądzę, że o wartości zbioru decydowały nie tylko walory archiwalno-faktograficzne i literackie opracowań, ale także parenetyczne ukierunkowanie dyskursu, który miał na celu ukazanie tego, co można by nazwać „teologią codzienności" i który — jak pisał sam autor — przeznaczony był przede wszystkim „dla użytku młodzi zakonnej".

[65] Zob. A. A. Jastrzębski, *dz. cyt.*, s. 11–13.

[66] Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 174–175.

[67] Oba żywoty, zaczerpnięte ze zbioru biografii wybitnych kapucynów, ocalały dzięki edytorskim staraniom o. Beniamina P. Szymańskiego; są one jedynymi zachowanymi pozostałościami po autorskim hagiograficznym dorobku o. Wiatora. Zob. *Żywot Ojca Franciszka z Pescium, kapucyna, wyjęty z rekopismów śp. ks. W‹iatora› P‹iotrowskiego›, kapucyna prowincji polskiej*, „Alleluja" 1843, s. 79–98; *Żywot ojca Jana Franciszka z Arezium (Arrezzi), kapucyna, wyjęty z rękopismów śp. Ks. W‹iatora› P‹iotrowskiego›, kapucyna prowincji polskiej*, „Pamiętnik Religijno-Moralny" 1845, s. 442–453. Natomiast dwa obszerne, samodzielne druki, wydane za życia autora, *Krótki zbiór życia* […] *Anioła z Akry* (Warszawa 1827) oraz *Nabożeństwo do św. Feliksa* […] *z opisem życia jego* (Warszawa 1828) są tłumaczeniami z włoskiego. Zresztą w tytule pojawia się informacja o metodzie adaptacji tekstów źródłowych oraz ich proweniencji.

[68] Szczegółową bibliografię druków oraz zaginionych rękopiśmiennych prac o. Wiatora podaje Gadacz, zob. *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 177–179.

[69] W. F. Piotrowski, *Życie, sprawy i śmierć sławniejszych nauką, świątobliwością i obyczajami zakonnymi ojców i braci Ś‹więtego› O‹jca› Franciszka, kapucynów prowincji polskiej profesów, wyjęte i zebrane przez jednego tejże prowincji kapłana z pism archiwalnych, a dla użytku młodzi zakonnej napisane roku Pańskiego 1823* (Por. H. Kozerska, *Straty w zbiorze rękopisów*, nr 92).

[70] Por. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 176.

Nie mniej istotny wydaje się polsko-łaciński — opracowany między 1789 a 1800 rokiem — zbiór biografii osiemnastowiecznych męczenników i wyznawców[71]. Kompilacja, zatytułowana *Żywoty OO. Kapucynów ze świątobliwości słynących i znakomitszych w‹ieku› XVIII*, składała się z trzynastu jednostek, z których sześć poświęconych zostało Janowi Baptyście Polakowi, kolejne zaś dotyczyły Bernarda z Corleone, Kryspina z Viterbo, Bartłomieja Holzhausera, Grzegorza Cornibert z Saint-Loup-sur-Semouse, królewny Marii Ludwiki — karmelitanki bosej, a także kapucyńskich misjonarzy-męczenników; całość zamykał alfabetyczny indeks „sławnych w zakonie kapucynów", opracowany około roku 1820[72]. Oczywiście, nie dysponując materiałem tekstowym, nie możemy powiedzieć zbyt wiele na temat zabytku. Wolno sądzić, że Piotrowski uważnie śledził dzieje zakonu i doceniał rangę najnowszych przykładów świętości, będących realną odpowiedzią na wyzwania współczesnych czasów. Wydaje się też bardzo prawdopodobne, że to właśnie on wytyczył nowe drogi rozwojowe kapucyńskiej hagiografii, które kilkadziesiąt lat później podjęli w oryginalny sposób jego znakomici współbracia — o. Prokop Jan Leszczyński oraz o. Honorat Florentyn Koźmiński.

5.

Na koniec warto powiedzieć kilka słów o dziewiętnastowiecznych śladach recepcji dawnej hagiografii kapucyńskiej. Otóż w katalogu zakroczymskich manuskryptów uwagę zwraca anonimowy rękopis mający postać poszytu, sygnowany numerem R. 852, datowany — według karty — na koniec XIX lub początek XX wieku i zawierający cztery stosunkowo obszerne polskojęzyczne żywoty kapucyńskie, poświęcone świętym Serafinowi z Montegranaro, Józefowi z Leonessy, Fidelisowi z Sigmaringen oraz Weronice Giuliani[73]. Najstarsza pieczęć proweniencyjna została umieszczona na egzemplarzu już po II wojnie światowej i poświadcza tyle tylko, że rękopis — przekierowany do Zakroczymia po ostatniej reorganizacji zasobów — przechowywany był przez dłuższy czas w bibliotece nowomiejskiej. Pozostaje zatem pytanie o czas i miejsce powstania tekstów, a także o ich źródłową inspirację.

Podana na karcie katalogowej informacja o czasie powstania rękopisu jest mało precyzyjna. Sądzę, że zbiorek powstał najprawdopodobniej w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w środowisku związanym z klasztorem w Nowym Mieście. Potencjalnymi autorami mogli być o. Rafał Mazurkiewicz, o. Stanisław Szymanowski lub któryś z ich bliskich współpracowników — kwestia ta wymaga dokładnego zbadania i na pewno zasługuje na odrębne opracowanie. Natomiast w określeniu chronologii i lokalizacji rękopisu ważne wydają się charakterystyczne poprawki, naniesione na anonimowy

[71] W. F. Piotrowski, *Żywoty OO. Kapucynów ze świątobliwości słynących i znakomitszych w w. XVIII.* Kozerska nie podaje szczegółowych informacji o manuskrypcie; odtworzył je dopiero Gadacz na podstawie opisów bibliograficznych sporządzonych w latach trzydziestych XX wieku przez o. Gorlickiego i przechowywanych w Institutum Historicum OFMCap.; zob. tenże, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 178.

[72] Tamże, s. 178.

[73] Św. Weronikę otoczono kultem dopiero w XIX wieku (1802 i 1839); dlatego nie będę zajmować się tu jej żywotem.

tekst obcą ręką i rewidujące pewne rozwiązania leksykalno-frazeologiczne, a w kilku miejscach także kwestie merytoryczne. Przebadanie próbek pisma potwierdza[74], że wszystkich korekt na hagiograficznym rękopisie dokonał — ponad wszelką wątpliwość — o. Honorat Koźmiński, po kasacie klasztoru warszawskiego przebywający w Zakroczymiu, zaś po zlikwidowaniu tamtejszego ośrodka w 1892 roku — w Nowym Mieście.

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, jaki związek ma wspomniany, bardzo przecież późny manuskrypt, z siedemnasto- i osiemnastowiecznymi żywotami. Otóż sądzę, że jest on świadectwem recepcji staropolskich opracowań o kapucyńskich świętych. Jeżeli idzie o pierwszy tekst — żywot Serafina z Montegranaro — jego związki z rękopiśmiennym *Krótkim zbiorem życia, cnót i cudów* autorstwa o. Filipeckiego są raczej niemożliwe. Żywot Filipeckiego został wywieziony z Polski zaraz po powstaniu styczniowym, a więc na długo przed powstaniem zakroczymskiego zeszytu. Natomiast jednym ze źródeł anonimowego opracowania, będącym także podstawą utworu o. Stanisława, mogło być watykańskie *Compendium vitae*[75]. Anonimowy polski żywot — jakkolwiek narracyjnie i formalnie nieskomplikowany — nie jest bowiem skażony naiwnością i cudownością typową dla hagiografii egalitarnej; zachowuje też dość wysoki poziom dokumentarności; w rękopisie opisane są tylko te fakty, które potwierdzała oficjalna wersja biografii Serafina. Autor znał też prawdopodobnie wydaną w 1768 roku broszurę *Nowy patron w każdej potrzebie św. Serafin*[76].

Podobną proweniencję zdają się mieć żywoty Józefa z Leonessy, beatyfikowanego w 1737, a kanonizowanego w 1746 roku i Fidelisa z Sigmaringen, beatyfikowanego w 1729 roku i kanonizowanego razem z Józefem. Kult Fidelisa i Józefa kapucyni polscy zapoczątkowali natychmiast po zakończeniu ich procesów beatyfikacyjnych. Jak wspomniałam, *Krótkie zebranie żywota, spraw i cudów wielebnego sługi Bożego Fidelisa z Sygmaryngi* zostało wydane w języku polskim tuż po włączeniu zakonnika w poczet błogosławionych Kościoła[77]. Wkrótce zaczęły pojawiać się kolejne opracowania o niemieckim kapucynie, osiągając szczyt popularności po roku 1746. Józefowi poświęcono z kolei druk zatytułowany *Nowy gość z skarbami niebieskimi* z 1738 roku, który dziewięć lat później został dopełniony przez typowe pokanonizacyjne *Krótkie zebranie życia spraw i cudów błogosławionej śmierci św. Jozefa z Leonessy*[78]. Warto w szczególny sposób podkreślić zależność omawianych rękopisów od schematu *vita — virtutes*

[74] W tym miejscu pragnę podziękować o. Grzegorzowi Filipiukowi OFMCap., dyrektorowi Archiwum i Biblioteki Prowincjalnej w Zakroczymiu, za skonsultowanie zasygnalizowanej wyżej kwestii oraz za udostępnienie materiałów niezbędnych do sporządzenia niniejszego opracowania.

[75] Zob. przyp. 52 i 55.

[76] Zob. przyp. 57.

[77] Zob. przyp. 27. i 55.

[78] To nie wszystkie publikacje, które poświęcono nowo beatyfikowanym i kanonizowanym kapucynom. Zob. K. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, s. 493–495. Materiału hagiograficznego dostarczały także *Acta canonizationis sanctorum Fidelis a Sigmaringa, Camilli de Lillis, Petri Regalati, Josephi a Leonissa, et Catharinae de Ricciis. Una cum apostolicis literis sanctissimi domini nostri Benedicti XIV, et Vaticanae basilicae ornatus descriptione*, Romae 1749.

— *miracula,* a także — co typowe dla hagiografii XVIII-wiecznej — wyraźną racjonalizację taumaturgicznej warstwy żywotów[79].

Pozostaje liczyć na to, że dalsze badania nad źródłami dziewiętnastowiecznego rękopisu pozwolą ustalić jego autorstwo oraz precyzyjniej określić teksty źródłowe. Natomiast w chwili obecnej możemy już z całą pewnością powiedzieć o istnieniu osiemnastowiecznej kapucyńskiej szkoły hagiograficznej, łączącej historyczno-dokumentarne walory przekazu z wyraźnie wyeksponowanymi zagadnieniami duchowości oraz umotywowanymi fabularnie elementami teologii ascetyczno-mistycznej oraz moralnej. Tezę tę potwierdzają zachowane dawne druki hagiograficzne oraz ślady zabytków rękopiśmiennych, a także spuścizna literacka i duchowa kontynuatorów żywotopisarskich tradycji zakonu.

Early Modern Polish Hagiographic Works of the Capuchins and the Deficiencies in the Manuscript Collections of the Capuchin Province of Warsaw

Summary

The Capuchins were brought to Poland in 1681 however Polish Capuchin friars had been active much earlier in pastoral working, also in the field of hagiography in other European countries: Italy, Switzerland, and Czech. We have our native textual traces that have survived from Renaissance and Baroque documents of the beatification and canonization processes of Capuchin Blessed and Saints as well as their hagiographic biographies. Here we can mention eminent Polish friars, authors of ecclesiastical testimonies and *vitae*: Jan Baptista Fromberger, Grzegorz Stanisław, Franciszek Wacław Rozdrażewski. We can also be sure that in the Capuchin Order, parenetic significance of a saint's life was especially appreciated. It is difficult to doubt that in Poland, where the hagiographical tradition had been rich and distinguished, there was a strong emphasis on pastoral activity by means of *vitae sanctorum*. Unfortunately when saying about the hagiographic works of the Capuchins in early modern Poland, particularly in the present Province of Warsaw, we encounter some very serious problems; the complete lack of texts surviving from that time is the most severe one. The Russian partition of Poland and the Second World War resulted in huge deficiencies in Capuchin book resources. Especially the German suppression of the Warsaw Uprising led to the destruction of libraries where unique manuscript collections were stored. The only method to say something about the early modern Polish Capuchin hagiography is to reconstruct its character and scope on the basis of pre-war library catalogues and 19th century reprints of single texts. Thus we are able to confirm only four names of Capuchin hagiographic authors: Stanisław Ignacy Filipecki, Ludwik Wojciech Zaleski, Modest Jan Freindsteter and the most eminent and outstanding Wiator Piotrowski. We can be sure that their hagiographies focused specifically on Capuchin saints. We can also deduce that texts generally realized a narrative scheme *vita – virtutes – miracula.* That scheme, typical for beatification and canonization elite hagiography, had been carried out shortly after the Trent Council and subsequently used in hagiological documentary writings from the 17th to the 19th century. Surviving reprints of two Piotrowski's texts suggest that early Capuchin authors included ascetic-mystical and moral theological content into their *vitae* and took care about a parenetic orientation of discourse and its correspondence with contemporaneity. In the Library of the Capuchin Province of Warsaw in Zakroczym we can also find some traces of later reception of missing manuscripts that confirm the practical nature of early modern Capuchin hagiographies.

[79] Taumaturgiczna tzn. związana z cudotwórczą działalnością świętych.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Tomasz Stolarczyk[1]
Uniwersytet Łódzki

Biblioteki klasztorne Braci Kaznodziejów w Gidlach, Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i w Sieradzu i ich księgozbiory w XVII wieku. Analiza porównawcza

Przedmiotem niniejszego opracowania są biblioteki konwentów dominikańskich, leżących na terytorium pierwotnego archidiakonatu łęczyckiego. Jego obszar pokrywał się niemal z prowincją łęczycką i obejmował późniejszą ziemię łęczycką (razem z Kutnem i okręgiem, które przeszły potem pod względem polityczno-administracyjnym do Mazowsza) sieradzką po kasztelanię rudzką, 3 kasztelanie zapilickie: skrzyńską, małogoską i żarnowską oraz niewchodzące do prowincji Rawskie z Łowiczem (pod względem polityczno-administracyjnym było to Mazowsze)[2]. Na przełomie XIII i XIV wieku archidiakonat łęczycki podzielono na archidiakonaty: łęczycki, uniejowski (1301), kurzelowski (1306), a w początku XVI wieku z drugiego, późnośredniowiecznego archidiakonatu łęczyckiego, wydzielono archidiakonat łowicki[3]. Na tym

[1] Tomasz Stolarczyk — doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Pracuje w Bibliotece Uniwersytetu Łódzkiego. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych jest historia klasztornych bibliotek dominikańskich i ich księgozbiorów w centralnej Polsce w okresie staropolskim oraz dzieje łęczyckiego konwentu Braci Kaznodziejów. Jest autorem książki *Szlachta wieluńska od XIV do połowy XVI wieku* (Wieluń 2005), współautorem (wraz z H. Jaworowskim) pracy *Osiemnastowieczny ratusz w Łęczycy* (Łęczyca 2008), we współpracy z D. Gwisem wydał *Kopiariusz przywilejów i innych dokumentów konwentu łęczyckiego Zakonu Kaznodziejów 1387–1616* (Łęczyca 2009). Publikował dotąd ponadto w czasopismach: „Mars. Problematyka i Historia Wojskowości. Studia i Materiały", „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych", „Przegląd Tomistyczny", „Rocznik Wieluński", jak też tomach zbiorowych *Niebem i sercem okryta. Studia historyczne dedykowane dr Jolancie Malinowskiej* (2002), *XXX-lecie Łęczyckiego Oddziału Towarzystwa Naukowego Płockiego. Przeszłość dla przyszłości. Rewitalizacja Zabytków Łęczyckiego* (2007), *Przestrzeń informacyjna książki* (2009), *Stare inowe w bibliotece* (2010), *Łęczycka fara. Kościół i parafia św. Andrzeja Apostoła w Łęczycy* (2010), *Ludzie i książki. Studia i szkice bibliologiczno-biograficzne. Księga pamiątkowa dedykowana Profesor Hannie Tadeusiewicz* (2011).

[2] R. Rosin, *Rozwój polityczno-terytorialny Łęczyckiego, Sieradzkiego i Wieluńskiego (do przełomu XIV i XV w.)*, „Rocznik Łódzki" (dalej: RŁ), t. 14 (17): 1970, s. 279, 280, 282; S. M. Zajączkowski, *O kształtowaniu się granic dawnych ziem łęczyckiej i sieradzkiej do XVI w.*, „Slavia Antiqua", t. 18: 1971, s. 135; R. Rosin, *Dzieje miasta do końca XVI w. Część Pierwsza*, [w:] *Łęczyca. Monografia miasta do 1990 roku*, red. R. Rosin, Łęczyca 2001, s. 143.

[3] R. Rosin, *Dzieje miasta do końca XVI* w., s. 104, 144; T. Grabarczyk, A. Kowalska-Pietrzak, T. Nowak, *Dzieje miasta do końca XVI wieku*, [w:] *Łęczyca. Dzieje miasta w średniowieczu i w XX wieku. Suplement do monografii miasta*, red. J. Szymczak, Łęczyca–Łódź 2003, s. 92; P. Staniszewski, *Terytorium archidiakonatów: łęczyckiego i łowickiego w okresie przedrozbiorowym*, „Studia Loviciensia", R. 3: 2001, s. 257–261.

obszarze w XVII wieku znajdowało się 5 klasztorów Braci Kaznodziejów: w Gidlach (archidiakonat uniejowski), Łęczycy (archidiakonat łęczycki), Łowiczu (archidiakonat łowicki), Piotrkowie Trybunalskim (archidiakonat łęczycki), Sieradzu (archidiakonat uniejowski)[4]. Pod względem administracji zakonnej konwenty łęczycki i łowicki należały wówczas do kontraty[5] mazowieckiej, a Gidle, Piotrków Trybunalski i Sieradz do wielkopolskiej[6].

Najstarszym spośród nich był klasztor sieradzki pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Zdaniem Jerzego Kłoczowskiego został on ufundowany w latach trzydziestych XIII wieku (1233 a 1245/6) przez Kazimierza I Konradowica. Natomiast Jacek Wiesiołowski uważa, że powstał przed 1250 roku i mogło to nastąpić dzięki Konradowi Mazowieckiemu. Drugim pod względem starszeństwa był konwent łęczycki pod wezwaniem św. Doroty Panny i Męczennicy i św. Stanisława Biskupa i Męczennika, ufundowany pomiędzy 1275 a 1279 roku przez Władysława Łokietka i Kazimierza II Kazimierzowica. Następnym był klasztor łowicki pod wezwaniem Świętej Trójcy, który powstał w latach 1404–1414, a jego fundatorami byli arcybiskupi gnieźnieńscy: Mikołaj Kurowski i Mikołaj Trąba. Natomiast konwent piotrkowski pod wezwaniem św. Doroty Panny i Męczennicy według tradycji zakonnej i części historyków — J. Wiesiołowskiego i Witolda Glinkowskiego — został założony przez Kazimierza Wielkiego, a nawet Władysława Łokietka. Jednak pierwsze źródłowo potwierdzone dane o tym klasztorze pochodzą dopiero z 1458 roku, a piotrkowskie zgromadzenie pojawia się w źródłach regularnie od 1466 roku. Najmłodszym klasztorem dominikańskim na omawianym terenie był klasztor w Gidlach (pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny) założony w 1615 roku i istniejący do dzisiaj[7].

---

[4] S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006, s. 231, 232, 233, 235, 237.

[5] Jednostka administracyjna w ramach prowincji dominikańskiej, złożona z kilku klasztorów na czele z wikariuszem mianowanym przez prowincjała (*Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 763).

[6] J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII–XIV wieku*, Lublin 1956, mapa: *Polska prowincja dominikańska w pocz. XVI wieku*.

[7] Tamże, s. 289, 293, 301, 302 311, 313; M. Rawita-Witanowski, *O starym Piotrkowie*, „Kronika Piotrkowska", R. 1: 1910, nr 10 z 7 maja, s. 2; J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975, s. 206–208, 212–213, 214; R. Rosin, *Dzieje miasta do końca XVI wieku*, s. 151; T. Grabarczyk, A. Kowalska-Pietrzak, T. Nowak, *dz. cyt.*, s. 98; R. Rosin, *Piotrków Trybunalski w średniowieczu*, [w:] *750 lat Piotrkowa Trybunalskiego. Materiały na sesję naukową*, Piotrków Trybunalski 1967, s. 31; *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, oprac. L. Bieńkowski, wsp. E. Janicka-Olczakowa, L. Müllerowa, [w:] *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku. Ordines regulares virorum in Polonia Anno 1772*, red. L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, Lublin 1992, s. 208; W. Glinkowski, *Układ przestrzenny, obwarowania i zabudowania miasta w XVI–XVIII wieku*; [w:] *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego*, red. B. Baranowski, Łódź 1989, s. 65; Z. Kryściak, *Klasztory w przestrzeni miejskiej Łowicza do końca XVI wieku*, „Roczniki Łowickie", t. 2: 2004, s. 53.

Głównym celem Zakonu Braci Kaznodziejów było i jest głoszenie Słowa Bożego, czyli kaznodziejstwo[8]. Służyć temu miały specjalne studia dominikańskie, dające wykształcenie teologiczne oraz filozoficzne. W każdym klasztorze, już od momentu jego powstania, funkcjonowała szkoła konwentualna[9]. Według Ireny Szostek, „szkoła — każda — aby mogła pełnić funkcje dydaktyczno-wychowawcze, musi posiadać bibliotekę jako bazę naukową i warsztat pracy"[10]. Zgadza się z nią Krystyna Zawadzka, która twierdzi, że „z kształceniem zakonników, a także z pełnieniem przez nich obowiązków kapłańskich (kazania, spowiadanie, odprawianie mszy) wiązały się nierozłącznie książki"[11]. Kapituła generalna rzymska w 1569 roku nakazała wręcz, aby każdy klasztor miał swoją bibliotekę[12]. Bibliotek klasztornych było tyle, ile było klasztorów[13].

Ich funkcjonowanie regulowało ustawodawstwo zakonne, począwszy od samej reguły i konstytucji, a skończywszy na kronikach klasztornych i rejestrach wydatków[14]. Najważniejsze przepisy dotyczące książek i bibliotek znajdowały się w *De vita regulari* Humberta de Romanis, podstawowym podręczniku życia dominikanów (XIII wieku). Trzynasty rozdział, zatytułowany *De officio librarii*, podzielony był na 4 podrozdziały. W pierwszym, *Circa armarium*[15], określono obowiązki bibliotekarza. Miał on dbać o stan zachowania ksiąg, które nie mogły być narażone na wilgoć i pleśń oraz musiały być zabezpieczone przed deszczem. Bibliotekarz musiał w tym celu znaleźć odpowiednie miejsce do ich przechowywania, z dostępem świeżego powietrza. Szafy z książkami musiały mieć odpowiednie oznaczenia, na przykład według fakultetów. Bibliotekarz miał także obowiązek udostępniania książek czytelnikom w określonym czasie, i aby być zawsze w pobliżu, powinien mieć celę na terenie biblioteki albo obok niej. Do obowiązków bibliotekarza należało także prowadzenie księgi zmarłych członków konwentu (*liber mortuorum*), gdzie zapisywano imię i rok śmierci zakonnika. Drugi podrozdział, *Circa libros*, mówił o konieczności spisania wszystkich książek. Ich spis miał być przekazywany przez bibliotekarza swojemu następcy. Na każdej książce musiał być umieszczony napis, kto jest aktualnym jej właścicielem. Do obowiązków bibliotekarza

[8] F. D. Boespflug, *Życie zakonne Braci kaznodziejów*, [w:] *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, red. M. A. Babraj, Poznań 1986, s. 36; J. Salij, *Duchowość dominikańska*, [w:] *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, s. 25.

[9] K. Kaczmarek, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań 2005, s. 72; K. Zawadzka, *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku (1239–1810)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Bibliothecalia Wratislaviensia", t. 5: 1999, s. 18.

[10] I. Szostek, *Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, s. 410.

[11] K. Zawadzka, *Biblioteki klasztorne*, s. 18.

[12] R. Świętochowski, *Biblioteka OO. Dominikanów w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" (dalej: ABMK), t. 33: 1976, s. 300; T. Stolarczyk, *Biblioteka łęczyckiego konwentu dominikańskiego i jej księgozbiór w początkach XVII wieku*, [w:] *Przestrzeń informacyjna książki*, red. J. Konieczna, S. Kurek-Kokocińska, H. Tadeusiewicz, Łódź 2009, s. 234.

[13] H. E. Wyczawski, *Kościelne zbiory biblioteczne (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2, Lublin 1975, s. 532.

[14] I. Szostek, *dz. cyt.*, s. 412, 414.

[15] *Armarium* — miejsce przechowywania broni, którą dla dominikanina była książka.

należeć miało także gromadzenie nowych zbiorów, ich selekcja. Dublety i książki mało czytane powinny zostać sprzedane, a za uzyskane pieniądze należało kupić bardziej przydatne dzieła. Co roku lub co dwa lata, należało przeprowadzać w bibliotece skontrum, a uszkodzone książki oddać do konserwacji. Każdą zaginioną pozycję zalecano obowiązkowo odszukać. W trzecim podrozdziale, *Circa usum librorum*, omówiono sposoby przechowywania książek w bibliotece i kryteria, według których ustawiano na pulpitach najczęściej czytane: *Biblię* z glosami w całości lub jej części, *Biblię* bez glos, *Sumy*, *O niedoskonałościach i cnotach*, *O wątpliwościach,* konkordacje, interpretacje, dekrety, *O rozróżnieniach moralnych*, kazania różne o świętach i niedzielach przez cały rok, historie, sentencje, kroniki, pasje, legendy o świętych, *Historię kościelną*. Biblioteka miała być otwierana o stałych porach. Wypożyczać poza bibliotekę można było tylko za zgodą magistra studentów, a każde wypożyczenie musiało być odnotowane. Zapis anulowano przy zwrocie. Na książkach nie wolno było robić notatek, niszczyć ich, źle się z nimi obchodzić i wypożyczać dalej. Tym, którzy nie zastosowaliby się do tych zasad, przełożony powinien udzielić nagany. Jednak gdyby dogodniej było, żeby książka przechodziła z rąk do rąk, to należało ją zanotować lub wziąć zastaw i pilnować, aby została oddana w określonym terminie. W czwartym podrozdziale, *Circa annexa studio*, zostały omówione pomoce dla zakonników pragnących się uczyć lub pracować w bibliotece — powinny znajdować się tam inkaust, pióra, kreda, ołówki, linijki, nożyki do ostrzenia piór i tym podobnie. Pergamin otrzymać mogli ci bracia, którzy potrzebowali go do notowania wykładów, dysput i tym podobnie[16]. Zdaniem I. Szostek

przepisy biblioteczne robią wrażenie dobrze osadzonych w konkrecie, przemyślanych, wyraźnie opartych na doświadczeniu. Regulamin udostępniania idzie jak najbardziej na rękę czytelnikom, starając się równocześnie nie dopuścić do niszczenia i rozproszenia zbiorów. Bez żadnych zmian omal, można by go i dzisiaj wywiesić w bibliotekach[17].

Żadnemu z braci, niezależnie od piastowanej godności, nie wolno było zabierać książek ze wspólnej biblioteki. Tego, kto bez zezwolenia wypożyczył lub w inny sposób wyciągnął książkę z biblioteki, należało skłonić do oddania i pozbawić prawa korzystania z księgozbioru. Opornego zakonnika należało przymusić do zwrotu karą karceru, a nawet ekskomuniki. Zezwolenia na wypożyczenia udzielał przeor po naradzie z ojcami[18]. Jakub z Korzkwi, biskup płocki, wydał szczegółowe przepisy dotyczące wypożyczania książek do domu; wymagano nawet przysięgi od wypożyczających i odpowiednich gwarancji dotyczących zwrotu książek[19].

W prowincji polskiej, oprócz wyżej wymienionych przepisów, obowiązywały dodatkowe zasady. Zakonnik mógł dziedziczyć, za zgodą prowincjała, książki po innym

[16] *Incipiunt instructiones Magistri Humberti De officiis ordinis*, [w:] *B. Humberti de Romanis quinti Praedicatorum Magistri Generalis Opera De vita regulari*, wyd. J. J. Berthier, vol. 2, Casali 1956, s. 263–266; I. Szostek, *dz. cyt.*, s. 410, 412–413; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 234–235.

[17] I. Szostek, *dz. cyt.*, s. 413–414.

[18] Tamże, s. 412.

[19] M. T. Zahajkiewicz, *Zarys dziejów i znaczenie bibliotek kościelnych*, ABMK, t. 56: 1988, s. 135.

zakonniku. Nie mogły one jednak pochodzić od tegoż prowincjała lub z jakiegoś klasztoru, czyli musiały być własnością zapisującego. W przypadku śmierci któregoś z tych dwóch braci ten, który przeżył, stawał się posiadaczem książek, ale pod warunkiem, że konwent, w którym przebywał ostatnio zmarły, będzie miał swobodny dostęp do nich. Jeżeli jednak obaj już umrą, to książki będą wówczas należeć do klasztoru, w którym przebywał pierwszy ze zmarłych. Dominikanin mógł zapisać swój księgozbiór również swojemu bratu lub bratankowi, a gdy któryś z nich zmarł, wówczas książki wracały do zakonnika. Natomiast jeżeli zmarłby młody profes, to nikt nie mógł odziedziczyć książek, które ten miał po swoich rodzicach lub przyjaciołach[20].

Książki w bibliotekach konwentualnych pochodziły z darów i zapisów osób spoza zakonu, spadków po zmarłych zakonnikach oraz z zakupów. Bracia, wracający ze studiów zagranicznych, musieli przywozić ze sobą nowości teologiczne. Zalecano również zbieranie od nowicjuszy posiadanych przez nich książek w celu włączenia ich do biblioteki konwentu. W ciągu roku każdy klasztor zobowiązany był wydawać na zakup książek równowartość ubrania zakonników. Należało kupować dzieła autorów „poważnych", współczesnych, przede wszystkim pisarzy dominikańskich, ale obok nich także starożytnych[21].

Największy księgozbiór posiadali dominikanie sieradzcy, którzy mieli ok. 400 woluminów. Na drugim miejscu znajdowała się biblioteka w Gidlach z 345 woluminami. Na trzecim miejscu była biblioteka konwentu łowickiego, która liczyła 294 woluminy. Czwarte miejsce zajęła biblioteka w Piotrkowie Trybunalskim, która posiadała około 215 woluminów. Natomiast w bibliotece łęczyckiej na początku XVII wieku znajdowało się około 100 woluminów[22]. W przypadku Łęczycy, Łowicza, Piotrkowa Trybunalskiego i Sieradza można to stwierdzić na podstawie dwóch łacińskich inwentarzy bibliotecznych wchodzących w skład kopiariuszy akt tychże konwentów, przechowywanych obecnie w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Pierwsze inwentarze tych klasztorów (dalej: inwentarze A) powstały w 1602 roku i zatytuło-

[20] *Zbiór formuł zakonu dominikańskiego prowincji polskiej z lat 1338–1411*, wyd. J. Fijałek, Kraków 1938, nr 300, 318, 341, 342, s. 372, 380, 387.

[21] I. Szostek, *dz. cyt.*, *s*. 412, 414; J. A. Spież, *Dominikanie w kulturze polskiego średniowiecza*, „Znak" 1973, nr 223, s. 104; J. A. Kosiński, *Biblioteka konwentu dominikanów w Sieradzu na przełomie XVI i XVII w.*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, s. 393.

[22] Archiwum Polskiej Prowincji Dominikańskiej w Krakowie (dalej: APPDK). *Copiarium privilegiorum et aliorum documentorum Conventus Lovicensis ab Anno 1600–1644* (dalej: CPDCLv), s. 26–31, 39–41; APPDK. *Kopiarz dokumentów dotyczących klasztoru OO. Dominikanów w Piotrkowie 1471–1610* (dalej: KKDPt); APPDK. *Copiarium privilegiorum Summorum Pontificum, regum, actum iudicalium et aliorum documentorum conventus Siradiensis Ordinis Praedicatorum spectantia 1377–1692* (dalej: CPCS), s. 173–189, 223–229; APPDK. *Katalog książek biblioteki klasztoru OO. Dominikanów w Gidlach* (dalej: KDG); *Copiarium privilegiorum et aliorum documentorum Conventus Lanciciensis Ordinis Praedicatorum 1387–1616 — Kopiariusz przywilejów i innych dokumentów konwentu łęczyckiego Zakonu Kaznodziejów 1387–1616*, oprac. T. Stolarczyk, wsp. D. Gwis (dalej: CPDCL), Łęczyca 2009, s. 69–73, 78–80; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 394; Z. Łuczak, *Dzieje bibliotek w Sieradzu od powstania miasta do końca XX wieku*, Sieradz 2007, s. 34; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236; H. Żerek-Kleszcz podała informację, że w 1646 roku wojewoda kijowski A. Piaseczyński przekazał swoją bibliotekę piotrkowskim dominikanom (H. Żerek-Kleszcz, *Życie religijne i kulturalne w XVI–XVIII w.*, [w:] *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego*, s. 183).

wane były w Łęczycy, Łowiczu i Piotrkowie Trybunalskim *Libri Conventus*, a w Sieradzu *Cathalogus librorum Bibliothecae Conventus Syradiensis*. Drugie inwentarze (dalej: inwentarze B) klasztorów łęczyckiego, łowickiego i piotrkowskiego nie mają podanej daty powstania, ale należy stwierdzić, że pochodzą również z początku XVII wieku i są prawdopodobnie późniejsze od inwentarzy A. Inwentarze te zatytułowane były w Łęczycy *Officyna Bibliotecze Conventus Lanciciensis*, w Łowiczu *Officina Librariae*, w Piotrkowie Trybunalskim *Index librorum omnium spectantium ad conventum Petricoviensem Ordinis Praedicatorum*. Natomiast drugi inwentarz sieradzki, zatytułowany *Libri Conventus Siradiensis*, pochodzi z lat trzydziestych XVII wieku[23]. Siedemnastowieczny księgozbiór gidelski można odtworzyć zaś dopiero na podstawie inwentarza pochodzącego z początku XX wieku (1903 roku), gdyż miejscowy konwent nie posiadał wcześniejszych[24].

Inwentarze Braci Kaznodziejów w Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i Sieradzu pomijają całkowicie adresy wydawnicze druków, podają czasami nazwisko autora bez jego imienia lub samo imię bez nazwiska bądź też jego imię i nazwisko bez tytułu książki, albo sam tytuł — zawsze skrócony — bez autora. Czasami wymieniano tylko pseudonim pisarza. Inwentarze nie posiadają numeracji przy poszczególnych pozycjach zapisu, jedynie niemal każdy opis zaczyna się od nowego wiersza[25].

W łęczyckich i łowickich inwentarzach A nie zastosowano żadnego kryterium, wymieniając książki jedną po drugiej (tak też zapewne stały na półkach bibliotecznych)[26]. Natomiast w piotrkowskim inwentarzu A i obu sieradzkich książki podzielono według formatów druków: *folio*, *quarto*, *octavo*, i *duodecimo (sedecimo)*. W szeregowaniu książek w obrębie formatów panowała dowolność: dzieła tego samego autora wymieniano w kilku miejscach[27].

W inwentarzach B tych klasztorów wygląda to już lepiej, gdyż również dzieła znajdujące się w Łęczycy, Łowiczu i Piotrkowie Trybunalskim podzielone zostały według formatu druku. W tychże inwentarzach wszystkich klasztorów, oprócz gidelskiego, starano się także umieszczać generalnie książki tego samego autora obok siebie, chociaż też nie zawsze, a także starano się umieścić obok siebie dzieła tego samego rodzaju: *Bibliae* i komentarze do Pisma Świętego, konkordancje, *Sumy*, *Sermones* i *Contiones* oraz *Postillae* i *Homiliae*, historie, legendy o świętych, księgi Ojców Kościoła, liturgika, prace z teologii dogmatycznej, moralnej i spekulatywnej, polemiki, słowniki,

[23] APPDK. CPDCLv, s. 26–31, 39–41; APPDK. KKDPt; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; CPDCL, s. 69–73, 78–80; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 394–395; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 34; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236.

[24] APPDK. KDG.

[25] APPDK. CPDCLv, s. 26–31, 39–41; APPDK. KKDPt; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; CPDCL, s. 69–73, 78–80; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 395; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 34-35; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236.

[26] APPDK. CPDCLv, s. 39–41; CPDCL, s. 78–80; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236.

[27] APPDK. KKDPt,; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 395; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 34–35.

dzieła z filozofii, retoryki, autorzy starożytni[28]. Było to zgodne z instrukcjami przechowywania i ustawiania książek w bibliotece[29]. Oba spisy informują o rękopisach oraz o uszkodzeniach woluminów[30]. W łowickim inwentarzu B wyróżniono ponadto osobno *Libri seculares*, chociaż wśród nich znajdują się też pisma kościelne, a w piotrkowskim *Libri oratorum*[31].

Inwentarz gidelski natomiast podaje pełne adresy wydawnicze, pełne imiona i nazwiska autorów. Podobnie jednak jak w pozostałych inwentarzach nie zastosowano żadnego kryterium, wymieniając książki jedną po drugiej[32].

Inwentarze różnią się znacznie liczbą zapisanych dzieł. Łęczycki inwentarz A wykazuje istnienie w bibliotece 42 woluminów, inwentarz B notuje ponad 74 woluminy — precyzyjna liczba niemożliwa jest do podania, gdyż nieznana jest dokładna liczba dzieł niektórych autorów. Natomiast łowicki inwentarz A wykazuje istnienie w bibliotece 88 woluminów, zaś inwentarz B notuje już 259 woluminów. W piotrkowskim inwentarzu A odnotowano 85 woluminów, natomiast w inwentarzu B już 143 woluminy. Natomiast sieradzki inwentarz A wymienia 353 woluminy, zaś inwentarz B 414 woluminów. Z zestawienia odpowiadających sobie zapisów w obu inwentarzach wynika, iż inwentarze A zawierają pozycje, które nie weszły do inwentarzy B, późniejszych, mających zatem objąć cały wcześniejszy zasób księgozbioru (na przykład w Sieradzu 102 dzieła ujęte w inwentarzu z 1602 roku nie znalazły się w inwentarzu B, w Łęczycy tych ksiąg było 14)[33]. Analizując oba spisy, można pokusić się chyba o hipotezę, że po pierwszym skontrum zorientowano się, iż w bibliotekach panuje nieporządek. Wskutek tego podjęto decyzję, żeby uporządkować klasztorne księgozbiory. Zrobiono to tak, jak przedstawiają inwentarze B. Trudno jednak stwierdzić jednoznacznie, w jaki sposób powiększyły się zbiory biblioteczne, zaprezentowane w inwentarzach B, w stosunku do zbiorów z inwentarzy A. Możliwe, że te brakujące książki zostały zwrócone przez czytelników — nowicjuszy, zakonników, lektorów — którzy je wypożyczyli wcześniej, albo też nabyto je inną drogą. Jednocześnie nie można precyzyjnie wytłumaczyć, dlaczego brak jest w inwentarzach B woluminów, które odnotowano w inwentarzach A. Prawdopodobnie książki te w chwili ponownego spisywania inwentarzy nie znajdowały się w szafach bibliotecznych, lecz były wypożyczone, a bibliotekarze nie pokusili się o ich ściągnięcie na czas skontrum albo też w bliżej nie wyjaśniony sposób zaginęły[34].

[28] APPDK. CPDCLv, s. 26–31; APPDK. KKDPt; APPDK. CPCS, s. 173–189; CPDCL, s. 69–73; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236.

[29] *Incipiunt instructiones Magistri Humberti*, s. 265; I. Szostek, *dz. cyt.*, s. 413–414; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 235.

[30] APPDK. CPDCLv, s. 26–31, 39–41; APPDK. KKDPt,; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; CPDCL, s. 69–73, 78–80; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236.

[31] APPDK. CPDCLv, s. 26–31; APPDK. KKDPt.

[32] APPDK. KDG.

[33] APPDK. CPDCLv, s. 26-31, 39-41; APPDK. KKDPt; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; CPDCL, s. 69–73, 78–80; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 402; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 32; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236, 237.

[34] T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 236–237.

Chcąc dokonać przeglądu zasobów bibliotek dominikańskich pod kątem ich zawartości treściowej, należy zgrupować zapisy w inwentarzach według treści dzieł, posługując się typową dla bibliotek klasztornych klasyfikacją: dzielono wówczas następująco na *Biblie* i konkordancje, Komentarze do Pisma Świętego, Ojcowie, Doktorzy i apologeci Kościoła, Teologia spekulatywna i dogmatyczna, Teologia moralna, Kaznodziejstwo, Polemiści, Hagiografia, Ascetyka i mistyka, Pasje, Katechetyka, Liturgika, Prawo kościelne i świeckie, Filozofia, Historia kościelna i świecka, Autorzy starożytni, Humaniści, Słowniki i tablice, Varia[35].

W bibliotece konwentu gidelskiego było tylko 9 dzieł w języku polskim: *Arka Testamentu, zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku* Szymona Starowolskiego[36], *Kazania* Jana Gaudentego, *Gospodyni Nieba i Ziemie, Najświętsza Panna Maria dwudziestą kazań na Hymn kościelny O Gloriosa Domina etc. po różnych w Krakowie kościołach* Jacka Liberiusza[37], *Żywot św. Dominika*, *Kazania św. Franciszka Salezego biskupa i książęcia genewskiego*[38], *Przewodnik grzeszników* Ludwika z Granady[39], *Rok Niebieski* Jana Nadasiego w tłumaczeniu Franciszka Iworskiego[40] i *Reguła św. Augustyna*[41]. Zdecydowanie przeważały książki w języku łacińskim i włoskim. Według inwentarza konwent gidelski posiadał w XVII wieku tylko 1 rękopis: *Antyfonarz*[42].

W księgozbiorze łęczyckim jedynie 2 książki były w języku polskim: *Biblia* (bliżej nie określone wydanie) i *Kazania* Piotra Skargi (tytuł nieustalony). Pozostałe dzieła zostały napisane w języku łacińskim. Według inwentarza A w bibliotece konwentu dominikańskiego znajdowały się tylko 2 rękopisy: *Sermones* Jakuba de Voragine i *Brewiarz*. Taką samą ich liczbę odnotował inwentarz B. Były to: *Incerti auctoris Liber* Seneki oraz czwarta księga *Sentencji* Piotra Lombarda[43].

---

[35] Tamże, s. 237–240; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 395–400.

[36] Sz. Starowolski, *Arka Testamentu, Zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku, ná dwie części rozdzielone*…, Kraków 1649 (K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. 3: *Obejmująca druki stuleci XV–XVIII w układzie abecadłowym* (dalej: Estreicher, cz. 3), t. 18, Kraków 1933, s. 188).

[37] J. Liberiusz, *Gospodyni Nieba i Ziemie, Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na Hymn kościelny O Gloriosa Domina etc. po różnych w Krakowie kościołach*…, Kraków 1650 (Estreicher, cz. 3, t. 10, Kraków 1906, s. 260–261).

[38] *Kazania S. Franciszka Salezyjusza biskupa i książęcia genewskiego na niektóre święta i niedziele, którym przydane są także fragmenta niektórych kazań, i pieśni Salomonowych mistyczne objaśnienie niegdy przez Zakonnice Nawiedzenia Najświętszej MPanny wiernie zebrane w Annesium a teraz przez też Zakonnice Klasztoru Warszawskiego z francuskiego języka na polski przetłumaczone*, Warszawa 1693 (Estreicher, cz. 3, t. 5, Kraków 1898, s. 283).

[39] Ludwik z Granady, *Przewodnik grzeszników*…, Lublin 1687 (Estreicher, cz. 3, t. 6, Kraków 1899, s. 331).

[40] *Rok niebieski, albo przewodnik do szczęśliwej wieczności, Jezusowi Królowi niebieskiemu, Maryi Królowej niebieskiej, i wszystkim świętym mieszkańcom Niebieskim, na cześć i chwałę przez miesiące i dni rozłożony, od jednego Kapłana Soc. Jesu roku, którego życie przedwieczne w ciele ludzkim dla nas żyć poczęło 1697*, Kalisz 1697 (Estreicher, cz. 3, t. 12, Kraków 1910, s. 14).

[41] *Reguła Ś. Augustyna Hippońskiego, biskupa i doktora kościelnego. Constitucie sióstr wtórego habitu zakonu kaznodziejów, przełożone na polskie przez F. N. M*[*ościckiego*] *ord. praed. z zlecenia przełożonych*, [Warszawa 1695 — według katalogu księgarskiego] (Estreicher, cz. 3, t. 1, Kraków 1891, s. 295).

[42] APPDK. KDG.

[43] CPDCL, s. 69, 79; T. Stolarczyk, *dz. cyt.*, s. 240.

W łowickiej bibliotece dominikańskiej znajdowało się jedynie 6 książek w języku polskim: *Postilla Polonica* Marcina Białobrzeskiego[44], 3 egzemplarze *Mesyjasza* Stanisława Karnkowskiego[45] i *Eucharystia*[46] tegoż autora oraz *Postillae* (*Kazania*) Piotra Skargi (tytuł nieustalony). Pozostałe dzieła, a zatem zdecydowana większość, zostały napisane w języku łacińskim. Według inwentarza A w łowickim księgozbiorze znajdował się tylko jeden rękopis: *Rosarium sermonum* Bernarda de Bustis, natomiast według inwentarza B było ich już 57: 14 kodeksów dzieł św. Augustyna, dziewięć kodeksów dzieł św. Tomasza z Akwinu, dziewięć kodeksów dzieł Roberta Bellarmina, sześć kodeksów dzieł Ludwika z Granady, cztery kodeksy *Biblii*, dwa kodeksy *Concordantiae Sententiarum* Piotra Lombarda, trzy kodeksy dzieł św. Antonina Pierozzi, dwa kodeksy *Moraliów* św. Grzegorza Wielkiego, jeden kodeks dzieł Laktancjusza, dwa kodeksy *Ecclesiasticae historiae* Nicefora Callistusa z Konstantynopola, dwa kodeksy *Historiae ecclesiasticae* Euzebiusza z Cezarei, jeden kodeks *De divinis Apostolicis Ecclesiasticis Traditionibus* Martina Pereza de Ayala oraz trzy manuskrypty *Sermonum* nieznanego autora[47].

W klasztorze piotrkowskich dominikanów znajdowały się tylko trzy książki w języku polskim. Były to dwa egzemplarze *Biblii*, *O bóstwie Syna Bożego* Jakuba Wujka[48] oraz *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach: wyderkowym, czynszowym, i Towarzystwa Kupieckiego, nauka krótka* Marcina Śmigleckiego[49]. Inwentarz A wykazał tylko jeden rękopis: *Liber scriptus Sermonum*, natomiast inwentarz B dwa: *Sermones manu scripti* i *Loci communes Sacrae Scripturae*[50].

W księgozbiorze sieradzkich Braci Kaznodziejów książek w języku polskim było 10: 4 egzemplarze dzieł Piotra Skargi[51], bliżej nie określone wydania *Biblii* w 2 egzemplarzach, 1 egzemplarz *Nowego Testamentu*, *Mesyjasz* Karnkowskiego, *Katechizm polski* Walentego Kuczborskiego[52], *Księgi o gospodarstwie* Pietro Crescenzi [*Crescentyn*

[44] Prawdopodobnie: M. Białobrzeski, *Postilla orthodoxa*…, Kraków 1581; tenże, *Postille albo wykłady świętnych Ewanjelij*…, Kraków 1581 (Estreicher, cz. 3, t. II, Kraków 1894, s. 6).

[45] St. Karnkowski, *Mesyjasz albo kazania*…, Poznań 1597 (Estreicher, cz. 3, t. 8, Kraków 1903, s. 120).

[46] Tenże, *Eucharystia abo o Przenaświetszym Sakramencie i Ofierze ciała i krwie Pana Zbawiciela i Boga naszego, pod osobą chleba i wina, kazań czterdzieści*…, Kraków 1602 (Estreicher, cz. 3, t. 8, Kraków 1903, s. 119).

[47] APPDK. CPDCLv, s. 26–31, 39–41; T. Stolarczyk, *Biblioteka łowickiego konwentu dominikańskiego w początkach XVII wieku i jej księgozbiór*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych" 2010, nr 1–2 (30–31), s. 181.

[48] J. Wujek, *O bóstwie Syna Bożego i Ducha Świętego*…, Kraków 1590 (Estreicher, cz. 3, t. 22, Kraków 1939, s. 381–382).

[49] M. Śmiglecki, *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach*…, Wilno 1596 (Estreicher, cz. 3, t. 17, Kraków 1930, s. 308).

[50] APPDK. KKDPt.

[51] P. Skarga, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, wybrane*, Kraków 1592; tenże, *Żywoty Swiętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, wybrane* […]. *Teraz znowu przez niegoż przeglądane i czwarty raz w druk podane*, Kraków 1598; tenże, *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła S. katolickiego. Do których są przydane Kazania przygodne, o rozmaitych nabożeństwach wedle czasu*…, Kraków 1600; tenże, *Kazania na niedziele i święta, całego roku*…, wiele wydań (Estreicher, cz. 3, t. 17, Kraków 1930, s. 142–145, 147, 162–163).

[52] W. Kucborski, *Katechizm albo nauka wiary i pobożności krześcijańskiej, według Concilium, przez uczone a bogobojne ludzie zebrana i spisana*…, Kraków 1568 (Estreicher, cz. 3, t. 9, Kraków 1905, s. 358).

polski o gospodarstwie][53]. Jeśli chodzi natomiast o manuskrypty w sieradzkiej bibliotece, to inwentarz A wykazuje 1: *Historia antiquitatis per folia descripta*, zaś inwentarz B 2: *Lombardica Historia in pergameno* i *Liber quidam scriptus sine titulo*. Rękopisami były jednak przede wszystkim księgi liturgiczne, w tym trzy psałterze: dwa pergaminowe i jeden papierowy, znajdujące się poza zasadniczą biblioteką[54].

Biblioteki gidelskich, łęczyckich, łowickich, piotrkowskich i sieradzkich dominikanów były typowymi bibliotekami klasztornymi owego czasu: zdecydowanie przeważały dzieła teologiczne (w Łowiczu według inwentarza A 18 woluminów, a inwentarza B 41 woluminów), istniała duża liczba pism kaznodziejskich (w Sieradzu ok. 100 woluminów — inwentarz A 62 woluminy, inwentarz B 46 nowych egzemplarzy, w Gidlach 86, w Piotrkowie Trybunalskim 53 woluminy) i polemicznych (najwięcej w Sieradzu 50 woluminów). Brakowało literatury pięknej w języku polskim oraz dzieł z zakresu wiedzy przyrodniczej; autorzy kościelni, zwłaszcza dominikańscy (przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu) i jezuiccy, dominowali nad autorami świeckimi. To co wyróżniało je *in minus* na tle innych bibliotek Braci Kaznodziejów w Polsce, to skromna liczba egzemplarzy *Biblii*, autorów starożytnych, filozofów antycznych, zwłaszcza tak ważnego dla tomizmu Arystotelesa, chociaż były komentarze do jego dzieł oraz z historii kościelnej i świeckiej. Znajdowały się za to pojedyncze dzieła Seneki, Boecjusza i Laktancjusza[55].

Spośród osób, które najbardziej zasłużyły się dla organizacji opisanych bibliotek, należy wymienić Feliksa z Wierzbna herbu Gozdawa, żyjącego w XVI wieku dwukrotnego prowincjała polskiego i przeora krakowskiego. W drugiej połowie XVI wieku przekazał on klasztorowi w Sieradzu znaczny księgozbiór, dokładnie nie wiadomo jak duży, który stał się podstawą XVI- i XVII-wiecznej biblioteki konwentualnej[56].

The Libraries of Preacher Brethren of Gidle, Łęczyca, Łowicz, Piotrków Trybunalski and Sieradz and Their Book Collections in the 17th century: A Comparative Analysis

Summary

The aim of the hereby article is to present the epitome of Dominican Convent libraries situated within the area of the former archdeaconry of Łęczyca: in Gidle, Łęczyca, Łowicz, Piotrków Trybunalski and Sieradz, as well as their book collection originating from XVII century. They were functioning since the monasteries were funded, the evidence of what is the existence of Dominican schools which could not do without libraries. Extra thought was given to the books at the Order of Preacher Brethren, which is expressed in its legislation. Disobedience to the library rules resulted in severe consequences including

[53] *Księgi o gospodarstwie, i o opatrzeniu rozmnożenia rozlicznych pożytków, każdemu stanowi potrzebne*, Kraków 1549 (Estreicher, cz. 3, t. 3, Kraków 1896, s. 450–451).
[54] APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 400–401; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 40.
[55] APPDK. KDG; APPDK. CPDCLv, s. 26–31, 39–41; APPDK. KKDPt; APPDK. CPCS, s. 173–189, 223–229; CPDCL, s. 69–73, 78–80; J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 401; R. Skrzyniarz, *Zbiory kazań w polskich księgozbiorach okresu średniowiecza*, ABMK: t. 70: 1998, s. 256; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 39–41; T. Stolarczyk, *Biblioteka łęczyckiego konwentu dominikańskiego*, s. 241.
[56] J. A. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 393–394; Z. Łuczak, *dz. cyt.*, s. 31–32.

excommunication. The analysis of the mentioned book resources was carried out on the basis of Latin library inventories from the 17th century, which were included in the codex of Preacher Brethren of Łęczyca, Łowicz and Piotrków and Gidle inventory created in the beginning of XX century. All those inventories are now stored in the archives of the Polish Province of Dominicans in Kraków. The largest book collection was in the possession of Sieradz Dominicans — about 400 volumes. The second largest collection was in Gidle library with 345 volumes. In third position was the library of Łowicz Convent which collection comprised 294 volumes. The fourth biggest library was the library in Piotrków which stored 215 volumes. In the Łęczyca library there were about 100 volumes in the beginning of XVII century.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Rafał Kępa[1]
Katedra Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej UŁ

Inkunabuły kanonickiej proweniencji w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu

Książka pełniła w życiu zgromadzeń zakonnych niezwykle istotną rolę. Znane jest powiedzenie porównujące klasztor bez biblioteki do warownego zamku bez zbrojowni. Czytanie uznawano za jeden z podstawowych obowiązków zakonnika, obok codziennej modlitwy — indywidualnej i wspólnotowej. Niejednokrotnie obowiązek ten uregulowany był w podstawowych dokumentach organizacyjnych zgromadzenia, takich jak reguła czy statuty zakonne. Zwłaszcza te drugie zawierają wiele cennych i bardzo szczegółowych zaleceń dotyczących organizacji księgozbiorów[2], niezwykle rzadko ograniczając się jedynie do wzmianki o obowiązku posiadania biblioteki. Realizując te zawarte w najwyższym prawodawstwie klasztornym zalecenia, zakonnicy od dawna gromadzili, a często także wytwarzali — zarówno w dobie książki rękopiśmiennej, jak i drukowanej — księgi z różnorakich dziedzin (niekiedy mogących stanowić w przypadku osób konsekrowanych pewne zaskoczenie). Z tego względu dawne księgozbiory klasztorne należą do najliczniejszych i najbardziej wartościowych. Niestety, wskutek zawirowań historycznych (jak choćby XIX-wieczne kasaty zgromadzeń i przejmowanie ich majątku przez różnorakie instytucje), wiele spośród nich uległo znacznemu, a niekiedy całkowitemu rozproszeniu.

Taki los spotkał zbiory dwu śląskich klasztorów kanoników regularnych — wrocławskiego i żagańskiego[3]. Znaczna ich część znajduje się obecnie w posiadaniu Biblio-

[1] Adiunkt w Katedrze Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej Uniwersytetu Łódzkiego, absolwent filozofii i filologii polskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii średniowiecznej. Wykształcenie i zainteresowania filozoficzne łączy z pracą bibliologiczną. Podejmowane prace dotyczą historii i zbiorów średniowiecznych bibliotek klasztornych oraz roli książki w życiu zgromadzeń zakonnych.

[2] Przykład swoistego „regulaminu bibliotecznego", stanowiącego rozdział *De officio librarii* XV-wiecznych statutów kanoników regularnych z Trzemeszna opisuje R. Marciniak w artykule *Piętnastowieczny regulamin biblioteczny z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie*, [w:] *Discernere vera ac falsa. Prace ofiarowane Józefowi Szymańskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Lublin 1992, s. 221–230.

[3] O kasacie klasztorów na Śląsku zob. m.in. M. Walter, *Pruska sekularyzacja klasztorów w dziejach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, [w:] *Druga Konferencja Naukowa Komisji Bibliografii i Bibliotekoznawstwa Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 3–5 listopada 1954. Referaty i dyskusja*, Wrocław 1957, „Śląskie Prace Bibliograficzne i Bibliotekoznawcze", t. 4, s. 179–194, P. P. Gach, *Kasata zakonów na Śląsku Pruskim w latach 1810–1811*, „Roczniki Humanistyczne", R. 26: 1987, z. 2, s. 233–248.

teki Uniwersyteckiej we Wrocławiu. W niniejszym artykule chciałbym przyjrzeć się inkunabułom pochodzącym ze wspomnianych klasztorów. Rzecz jasna, jako że obok innych najwcześniejszych druków będących w posiadaniu wrocławskiej Biblioteki Uniwersyteckiej, zostały one już w sposób wyczerpujący opisane w wydanym w 1959 roku przez Bronisława Kocowskiego *Katalogu inkunabułów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*[4], bezcelowym byłoby szczegółowe omawianie wszystkich, najdrobniejszych ich cech indywidualnych, takich jak miniatury, oprawy itp. Zamiast tego skoncentruję się na próbie określenia charakteru księgozbioru pokanonickiego; wykażę, z jakiej dziedziny i jakich autorów dzieła gromadzono. Oprócz tego omówię charakter zapisów proweniencyjnych, by wskazać, w jakim stopniu mogą się one stać pomocą do ustalenia historii książki. Na koniec wspomnę o nakładcach, spod których pras wyszły księgi tworzące wspomniane dwa zbiory.

W Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu zgromadzono (zgodnie ze wspomnianym *Katalogiem*) 3020 druków XV-wiecznych[5]. Znaczna ich część, odziedziczona przez książnicę po powstałej w początkach XIX wieku *Staats- und Universitätsbibliothek* — pochodzi ze zbiorów kasowanych wówczas klasztorów[6]. Druki będące niegdyś własnością kanoników regularnych pochodzą — zgodnie z zapisami proweniencyjnymi — ze wspomnianych dwu śląskich zgromadzeń. Po kanonikach wrocławskich pozostało 51 potwierdzonych proweniencjami inkunabułów; nieco więcej — 59 — po księgozbiorze żagańskim (zob. aneks: *Wykaz inkunabułów pokanonickich w zbiorach BUWr*). Razem na zbiory pokanonickie składa się więc 110 druków. Jest to zatem około 3% inkunabułów będących w posiadaniu Biblioteki Uniwersyteckiej. Może się wydawać, że to niewiele; z drugiej strony jednak trzeba mieć świadomość, że spośród zbiorów o potwierdzonym zapisami proweniencyjnymi pochodzeniu poklasztornym, porównywalny jest jedynie ten należący niegdyś do wrocławskich dominikanów.

Charakter księgozbioru tworzonego w sposób świadomy jest zwykle ściśle określony przez jego przeznaczenie. Analiza tematyczna inkunabułów pokanonickich dość wy-

O roli książki w życiu kanoników regularnych zob. m.in.: H.D. Wojtyska, *Czytelnictwo i biblioteka u kanoników regularnych laterańskich kongregacji Bożego* Ciała *(XV–XVIII w.)*, [w:] *Kanonicy regularni laterańscy w Polsce. Studia z dziejów kongregacji krakowskiej*, red. Z. Jakubowski, Kraków 1975; tenże, *Nauka i nauczanie kanoników regularnych na przykładzie kongregacji Bożego Ciała*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, Lublin 1975; A. Świerk, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganiu*, Wrocław 1965; E. Zielińska, *Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku w II połowie XV wieku*, [w:] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, M. Derwich, Opole 1995, s. 105–112, taż, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469–1563*, Lublin 2002, A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku: życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999; taż, *A czyny ich były liczne i godne pamięci. Konwent klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do początku XVI wieku*, Opole 2007.

[4] B. Kocowski, *Katalog inkunabułów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, Wrocław 1959.

[5] Ze względu na to, że inkunabuły — podobnie jak rękopisy — organizowane były często w postaci tzw. „klocków" (tekstów współoprawnych), wszędzie tam, gdzie w niniejszej pracy podane są dane liczbowe dotyczące ilości druków, dotyczą one liczby dzieł, a nie rzeczywistej liczby woluminów.

[6] O powstawaniu i dziejach zbioru uniwersyteckiego pisze Kocowski we wstępie do *Katalogu*; zob. B. Kocowski, *dz. cyt.*, s. XXIV–XXVII.

raźnie tę tezę potwierdza. Zakonnicy gromadzili przede wszystkim takie książki, które były im najbardziej potrzebne. Nie dziwi więc zdecydowana przewaga dzieł z dziedziny teologii, w szczególności w jej praktycznym zastosowaniu. Najliczniejszą część zbiorów odziedziczonych po obu klasztorach stanowią **utwory z zakresu homiletyki**, niekiedy znamienitych autorów. I tak wymienić wypada chociażby *Sermones quadragesimales et de sanctis* Antoniego Florentyńczyka (po jednym egzemplarzu w posiadaniu obu zgromadzeń[7]; klasztor żagański posiadał jeszcze dwa wydania *Sumy teologicznej* tegoż autora[8]), *Sermones de laudibus sanctorum* (Wrocław)[9] czy *Sermones de adventu* (Żagań)[10] Roberta Carracioli, *Sermones de sanctis* (Wrocław)[11] Jakuba z Voragine (autora słynnej *Złotej legendy*), *Sermones de tempore et de sanctis* Peregrinusa (Żagań)[12] czy *Sermones dominicales per totum annum* Antoniego z Bitonto (Wrocław)[13]. Niewątpliwie warte wspomnienia są także *Sermones* uznawanego za największego kaznodzieję Wschodu biskupa Konstantynopola, Jana Chryzostoma. Inkunabuł zawierający jego homilie znajdował się w posiadaniu wrocławskich kanoników regularnych[14]. Cennym zbiorem kazań były *Sermones ad heremitas*, którego autorstwo przypisywano św. Augustynowi, pochodzące z klasztoru żagańskiego[15]. Wśród zbiorów żagańskich znalazły się także dwie słynne postylle: *Postilla super totam Bibliam* Mikołaja z Liry oraz *Postilla super epistolas et evangelia*[16] Wilhelma, biskupa paryskiego (Guillermus Parisiensis). W księgozbiorze kanoników regularnych z Wyspy Piaskowej znajdował się tekst innego jeszcze Wilhelma, biskupa Paryża — Baufeta (katalog Kocowskiego przypisuje — błędnie — jego autorstwo Wilhelmowi z Owerni — także biskupowi paryskiemu): *Dialogus de septem sacramentis*[17].

Wśród **komentarzy do Pisma św.** wyróżniają się *Enarrationes In Evangelium sancti Joannis*[18] Alberta Wielkiego (Wrocław)[19]. **Teologię praktyczną** reprezentują także dwa teksty dotyczące życia osób konsekrowanych (oraz wszystkich chrześcijan): *Vitae pontificum* Bartłomieja Platiny (Wrocław)[20] i *De imitatione Christi* Tomasza a Kempis (Żagań)[21]. Do tej samej grupy (tj. teologii praktycznej) pozwoliłem sobie także zaliczyć

[7] Tamże, poz. 182 i 183, s. 51–52.
[8] Tamże, poz. 185, s. 52 i poz. 190, s. 54.
[9] Tamże, poz. 735, s. 215.
[10] Tamże, poz. 726, s. 212.
[11] Tamże, poz. 1549, s. 458.
[12] Tamże, poz. 2163, s. 647.
[13] Tamże, poz. 205, s. 58.
[14] Tamże, poz. 1591, s. 471.
[15] Tamże, poz. 339, s. 96.
[16] Tamże, poz. 1312, s. 389.
[17] Tamże, poz. 1297, s. 385. W dostępnym *online* katalogu druków XV–XVIII-wiecznych pomyłkę Kocowskiego sprostowano; zob. http://www.bu.uni.wroc.pl/cgi-bin/makwww.exe?BM=01&IM=03&WI=DIALOGUSbDEbSEPTEMbSACRAMENTIS&NU=01&DD=1&JE=P [dostęp 14 września 2012].
[18] Pisownia imion łacińskich (np. Ioannes / Joannes / Johannes) tu i w całej pracy zgodnie z katalogiem Kocowskiego.
[19] Tamże, poz. 46, s. 13.
[20] Tamże, poz. 2299, s. 689.
[21] Tamże, poz. 1471, s. 437.

pisma polemiczne, skierowane przeciw innowiercom. Są to dwa teksty antyhusyckie: *Conclusiones contra quorundam Bohemorum errores* Baltazara de Porta (Wrocław)[22], *Tractatus contra perfidiam aliquorum Bohemorum* Hilariusa Litomericensisa[23] oraz wymierzony przeciw Żydom tekst Rabbi Samuela, *Rationes breves*[24]; oba teksty z księgozbioru żagańskiego. W tym samym księgozbiorze znaleźć można także słynny, choć niesławny podręcznik dotyczący demonologii, czarów oraz sposobów postępowania z ludźmi ich używającymi — *Malleus maleficarum* Jakuba Sprengera i Henryka Institorisa[25].

Zdecydowanie teoretyczny charakter mają natomiast **sumy teologiczne**. Oprócz wspomnianego już wcześniej dzieła Antoniego Florentyńczyka wymienić tu trzeba następujące pozycje: *Summa universae theologiae* Aleksandra z Hales (Żagań)[26] oraz dwa egzemplarze (oba także z księgozbioru żagańskiego)*Pantheologia seu summa universae theologiae* Rajnera z Pizy[27]. Do tekstów teologicznych zaliczyć należy także dwa pisma mistyczne Ryszarda ze św. Wiktora, oba pochodzące ze zbioru kanoników z Wyspy Piaskowej: *De arca mystica*[28] oraz *De duodecim patriarchis*[29], a także eschatologiczne dzieło Piotra Reginalda, *Speculum finalis retributionis* (także Wrocław)[30].

Kolejną dość liczną grupę druków stanowią **teksty prawne**, w szczególności z zakresu **prawa kanonicznego**. Zaliczyć tu należy przede wszystkim dekrety papieskie i zarządzenia kurii rzymskiej, choćby *Decretum libri V cum glossa* Grzegorza IX (Wrocław)[31] oraz *Decisiones rotae Romanae* (podobnie z księgozbioru z Wyspy Piaskowej)[32], a także komentarze do nich: dwa egzemplarze *Lectura super Clementinas* Franciszka de Zabarellis (Wrocław)[33], *Lectura super quattuor libros institutionum Iustinianum* Baldusa de Ubaldis (Wrocław)[34] czy *Casus longi super quinque libros decretalium* Bernarda Parmeńczyka (Żagań)[35]. Prawo świeckie reprezentują natomiast wrocławski egzemplarz *Tractatuli* Bartolusa de Saxoferrato[36], jednego z najwybitniejszych prawników średniowiecznych (to od jego imienia ukuto znane wśród prawników powiedzenie: *nemo iurista nisi Bartolista*), rzymskiego jurysty Vivianusa *Casus longi super digesto veteri* (także z księgozbioru wrocławskiego)[37]czy *Super institutiones* Henryka z Piro (Żagań)[38].

[22] Tamże, poz. 373, s. 106.
[23] Tamże, poz. 1385, s. 412.
[24] Tamże, poz. 2520, s. 753.
[25] Tamże, poz. 2616, s. 782.
[26] Tamże, poz. 86, s. 24.
[27] Tamże, poz. 2406, s. 719 oraz poz. 2402, s. 718.
[28] Tamże, poz. 2455, s. 735.
[29] Tamże, poz. 2456, s. 735.
[30] Tamże, poz. 2421, s. 724.
[31] Tamże, poz. 1245, s. 369.
[32] Tamże, poz. 953, s. 276.
[33] Tamże, poz. 3010 oraz 3011, s. 902.
[34] Tamże, poz. 2877, s. 863.
[35] Tamże, poz. 484, s. 139.
[36] Tamże, poz. 440, s. 125.
[37] Tamże, poz. 2964, s. 890.
[38] Tamże, poz. 2267, s. 678.

Nie sposób wyobrazić sobie księgozbioru zakonnego bez tekstów **filozoficznych**. Oba klasztory kanoników nie odbiegały pod tym względem od normy; przy czym przyznać trzeba, że oba zbiory filozoficzne nie należały do najliczniejszych. Królową nauk reprezentują przede wszystkim komentarze do trzeciej[39] i czwartej[40] księgi *Sentencji* autorstwa Tomasza z Akwinu, *De civitate Dei*[41] i *Opuscula plurima*[42] św. Augustyna, *Opera*[43] Anzelma z Canterbury oraz dwa egzemplarze *De consolatione philosophiae*[44] Boecjusza (wszystkie oprócz drugiego z dzieł biskupa Hippony pochodzące z Żagania). Spośród mniej znamienitych autorów wymienić należy Gerarda z Harderwijk, którego *Commentum sex tractatum Petri Hispani et unius libri Posteriorum Aristotelis*[45] był własnością klasztoru wrocławskiego, oraz Jana de Magistris i jego *Quaestiones super tota philosophiae naturali* (Żagań)[46].

Po obu zgromadzeniach pozostała ponadto pewna (nieduża) liczba **ksiąg liturgicznych**. Przede wszystkim dwa mszały (oba z księgozbioru z Wyspy Piaskowej): *Missale Romanum*[47] i *Missale Wratislaviense*[48], *Brewiarz „wrocławski"*[49] oraz podręcznik liturgii, *Manipulus curatorum*[50] Gwidona z Monte Rocheri (Żagań).

Wśród tekstów świeckich (oprócz wspomnianych wcześniej dotyczących prawa) znaleźć można tytuły z zakresu **historii**, **medycyny** oraz **poezje**. Pierwszą dziedzinę reprezentuje tom *Dzieł* Józefa Flawiusza, znajdujący się w księgozbiorze żagańskim[51]. Druki medyczne to: *Consilia medica* Bartłomieja Montagnany (Żagań)[52] *Chirurgia* (tekst niemiecki) Hieronima Brunschwiga[53], *Liber pandectarum medicinae* Mateusza Sylvaticusa[54] (oba Wrocław) oraz żagański egzemplarz dzieła arabskiego autora Avenzohara, *Tajsir fi 'l-mudawat wa 't-tadbir* (w tomie dołączone także *Kulija* Averroesa

[39] Tamże, poz. 2741, s. 823.
[40] Tamże, poz. 2745, s. 824.
[41] Tamże, poz. 312, s. 89.
[42] Tamże, poz. 307, s. 88.
[43] Tamże, poz. 159, s. 44.
[44] Tamże, poz. 569, s. 164 oraz 571, s. 165.
[45] Tamże, poz. 1145, s. 337.
[46] Tamże, poz. 1811, s. 538.
[47] Tamże, poz. 1940, s. 575.
[48] Tamże, poz. 1946, s. 577.
[49] Tamże, poz. 674, s. 194.
[50] Tamże, poz. 1266, s. 376.
[51] Tamże, poz. 1687, s. 500–501.
[52] Tamże, poz. 1975, s. 586.
[53] Tamże, poz. 677, s. 196. W przypadku tego druku nie ma jednak pewności, czy znajdował się kiedykolwiek w posiadaniu wrocławskich kanoników regularnych. Wskazujący na nich zapis własnościowy znajduje się bowiem jedynie na poprzedzającym tekst Brunschwiga innym dziele poświęconym medycynie — *Feldbuch der Wundertzney* Hansa von Gersdorf (sygnatura BUWr XV.F.925,1). Na wyklejce oprawy łączącej oba dzieła znajduje się natomiast XIX-wieczny, „Buschingowski" (pochodzący z czasów sekularyzacji, po 1811 roku) ekslibris, wedle którego poseseorem książki mieli być franciszkanie ze Środy Śląskiej. Nie jest jasne, kiedy i w jakich okolicznościach oba teksty zostały połączone, a więc także — czy inkunabuł z dziełem Brunschwiga faktycznie należał do kanoników regularnych z Wyspy Piaskowej.
[54] Tamże, poz. 2662, s. 797.

z tej samej dziedziny)[55]. W pewnym związku z tą kategorią pozostaje także *Hortus sanitatis*[56]— zielnik (Żagań). Zbiór tekstów poetyckich reprezentowany jest przez pięć druków z dziełami Owidiusza. Są to: *Opera* vol. 2 (Wrocław)[57], dwa egzemplarze *Metamorfoz* (Wrocław[58] i Żagań[59]). W klocku z żagańskim egzemplarzem ostatniego ze wspomnianych dzieł umieszczone są ponadto *Heroidy*[60] — dzieło o tematyce erotycznej. Ostatnim utworem Owidiusza jest pochodzący z księgozbioru żagańskiego kalendarz poetycki *Fasti*[61].

Owidiusz nie jest jedynym niechrześcijańskim pisarzem, którego utwory zmieściły się w księgozbiorach śląskich kanoników regularnych. Wspominałem już o medycznych traktatach Aven*zohara i Averroesa*, a także o *Dziełach* Józefa Flawiusza. Do tych autorów doliczyć trzeba Cycerona, którego *Epistole ad familiares* znalazły się w zbiorze wrocławskim[62], oraz Pliniusza Starszego. *Historię naturalną* jego autorstwa posiadali w swym zbiorze kanonicy żagańscy[63].

Wreszcie wspomnieć należy o kilku **słownikach**, na przykład pochodzącym z Żagania słowniku prawniczym o tytule *Vocabularius iuris utriusque*[64].

Jak widać, mimo zdecydowanej dominacji dzieł z zakresu teologii, księgozbiór obu klasztorów był dość zróżnicowany; nie odbiegał zresztą pod tym względem od swoistej normy — w rzeczywistości trudno znaleźć księgozbiór klasztorny, w którym znajdowałyby się wyłącznie dzieła związane z działalnością zakonników na polu duszpasterstwa, kaznodziejstwa czy teologii.

W obu zbiorach w większości przypadków zachowały się pojedyncze dzieła poszczególnych autorów. Być może ma to związek ze wspomnianą przez Kocowskiego niezbyt szczęśliwą polityką wyłączania dubletów[65]; nie bez znaczenia pozostają także zapewne straty spowodowane burzliwą historią Śląska. Wskutek tych i być może innych (jak kradzieże, różnorakie zaniedbania itp.) czynników więcej niż jeden tekst zachował się jedynie w przypadku kilku autorów. Najwięcej druków — co może być pewnego rodzaju zaskoczeniem — to dzieła Owidiusza: wspomniane już *Opera* z klasztoru na Piasku[66], pochodzący z tego samego klocka egzemplarz *Metamorfoz*[67] a także drugi,

[55] Tamże, poz. 357, s. 101.
[56] Tamże, poz. 1437, s. 427.
[57] Tamże, poz. 2095, s. 625.
[58] Tamże, poz. 2110, s. 629.
[59] Tamże, poz. 2111, s. 630.
[60] Tamże, poz. 2103, s. 628.
[61] Tamże, poz. 2106, s. 628.
[62] Tamże, poz. 812, s. 237.
[63] Tamże, poz. 2321, s. 693.
[64] Tamże, poz. 2983, s. 895.
[65] Por. tamże, s. XXIV.
[66] Zob. wyżej, przyp. 57.
[67] Zob. wyżej, przyp. 58.

z biblioteki żagańskiej[68], współoprawny z *Heroidami*[69], oraz *Fasti*[70] ze zbiorów żagańskich. Po obu zgromadzeniach pozostało więc aż pięć druków tego pogańskiego poety, zawierających cztery teksty, składające się na trzy woluminy.

Spośród pisarzy chrześcijańskich do tej liczby zbliża się jedynie Antoni Florentyńczyk, którego dwa egzemplarze *Sumy teologicznej* pozostały po kanonikach żagańskich[71], a ponadto w zbiorach obu klasztorów zachowało się po jednym egzemplarzu *Sermones quadragesimales et de sanctis*[72]. Mamy więc cztery druki, zawierające dwa teksty tego autora.

Kolejną pozycję pod względem liczby zachowanych druków zajmuje Robert Carracioli. Z jego dorobku zachowały się dwa zbiory kazań: *Sermones de laudibus sanctorum* z księgozbioru wrocławskiego[73] oraz *Sermones de adventu* z biblioteki żagańskiej[74], a ponadto egzemplarz *Opera*, także pochodzący z Żagania[75].

Spuściznę dwóch spośród najznamienitszych autorów chrześcijańskich, ojca i doktora Kościoła: św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu reprezentują zaledwie dwa teksty każdego z nich. Po biskupie Hippony zachowało się *De civitate Dei* z księgozbioru żagańskiego[76] oraz *Opuscula plurima* z Wrocławia[77]. Z dorobku doktora anielskiego pozostały natomiast po jednym egzemplarzu komentarza do trzeciej oraz czwartej księgi *Sentencji* — oba ze zbiorów żagańskich[78].

Z biblioteki kanoników regularnych z Wyspy Piaskowej pochodzi klocek zawierający dwa dzieła Ryszarda ze św. Wiktora: *De arca mystica* oraz *De duodecim patriarchis*[79]. Ponadto warto wspomnieć jeszcze o czterech autorach, w przypadku których zachowały się po dwa egzemplarze jednego dzieła. Listę tę otwiera Boecjusz i jego *De consolatione philosophiae*: dwa druki z tekstem tego utworu pochodzą ze zbiorów żagańskich[80]. Pozostali to: Joannes Gritsch (dwa tomy z jego *Quadragesimale* były własnością kanoników z Żagania[81]), Franciscus de Zabarellis (którego *Lectura super Clementinas* posiadali — w dwu różnych wydaniach — zakonnicy z Wyspy Piaskowej[82]) i Rajner z Pizy (dwie edycje *Pantheologia seu Summa universae theologiae* znajdowały się w zbiorach żagańskich[83]).

[68] Zob. wyżej, przyp. 59.
[69] Zob. wyżej, przyp. 60.
[70] Zob. wyżej, przyp. 61.
[71] Zob. wyżej, przyp. 8.
[72] Zob. wyżej, przyp. 7.
[73] Zob. wyżej, przyp. 9.
[74] Zob. wyżej, przyp. 10.
[75] Zob. Kocowski, *dz. cyt.*, poz. 723, s. 211.
[76] Zob. wyżej, przyp. 41.
[77] Zob. wyżej, przyp. 42.
[78] Zob. wyżej, przyp. 39 i 40.
[79] Zob. wyżej, przyp. 28 i 29.
[80] Zob. wyżej, przyp. 44.
[81] Zob. Kocowski, *dz. cyt.*, poz. 1255 i 1256, s. 372.
[82] Zob. tamże, poz. 3010 i 3011, s. 902.
[83] Zob. tamże, poz. 2402 i 2406, s. 718 i 719.

Analiza informacji o nakładcach (patrz tabela nr 3) pozwala stwierdzić zdecydowany prymat drukarzy z terenów Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. Spod ich pras wyszły 73 druki, a więc dużo więcej niż połowa całości zbioru. Inkunabuły „niemieckie" powstawały w: Kolonii (17, z czego aż 8 przygotował Henricus Quentell), Norymberdze (14, w tym 9 autorstwa Antoniusa Kobergera), Lipsku (7, z czego 4 to dzieło Gregoriusa Boettingera), Moguncji (5), Augsburgu (5), Spirze (4 — wszystkie spod prasy Petrusa Dracha), Hagenau (2), Reutligen (2) oraz Hamburgu (1). Do ich liczby dodać trzeba także 7 druków powstałych w Strasburgu, będącym wszak w XV wieku wolnym miastem wchodzącym w skład Cesarstwa, oraz 9 wydrukowanych w Bazylei (w tym 5 Joannesa Amerbacha), również pozostającej wówczas pod jego wpływami.

Drugim ośrodkiem, z którego najczęściej spływały najwcześniejsze druki do śląskich bibliotek kanoników regularnych, były księstwa włoskie. Aż 27 dzieł pochodzi z Wenecji. Inaczej jednak niż w przypadku druków niemieckich, rozkładają się one w miarę równomiernie na 17 nakładców, spośród których tylko pięciu jest autorami więcej niż jednego. Albertinus Rubeus i Johannes de Colonia (wraz z Johannesem Manthenem) wydali po dwa teksty, zaś Bernardinus Benalius, Bonetus Locatellus oraz Christophorus de Pensis — po trzy. Oprócz inkunabułów weneckich z terenów dzisiejszych Włoch pochodzą jeszcze: dwa wydane w Mediolanie, dwa w Pawii i także dwa w Rzymie.

Poza wymienionymi wyżej ośrodkami powstały zaledwie cztery druki: dwa w Niderlandach (Bruksela i Dewenter) oraz dwa we francuskim Lyonie.

Proweniencje (patrz tabele 1 i 2) zwykle nie mówią zbyt wiele o historii książki. Zdecydowana większość posiada jeden bądź dwa zapisy łacińskie określające przynależność tomu do klasztoru (np. *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium Sancti Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus*). Często spotyka się także niemiecki, pochodzący z czasów kasat ekslibris, pełniący tę samą funkcję (np. *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan*). W większości wypadków te znaki własnościowe występują łącznie. Zaledwie 6 druków wrocławskich oraz 11 żagańskich nie posiada niemieckiego ekslibrisu. Jeszcze mniej — 5 tytułów ze zbiorów żagańskich — posiada tylko wspomniany ekslibris, bez łacińskiego zapisu proweniencyjnego. Oprócz nich wszystkie tomy zawierają, rzecz jasna, zapis Biblioteki Miejskiej i Uniwersyteckiej (*Staats- und Universitätsbibliothek*), która weszła w posiadanie zbiorów kanonickich po skasowaniu obu domów, a także współczesne znaki własnościowe Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu.

Niekiedy proweniencje pozwalają dowiedzieć się o książce nieco więcej. Kilkanaście razy wspomniani są pierwsi właściciele tomu[84]; dla przykładu *Sermones* Antoniego Florentyńczyka[85] oraz *Cordiale quattuor novissimum*[86] na przełomie lat siedemdziesią-

[84] Zob. tamże, poz. 131, 183, 723, 896, 1145, 1437, 1462, 1687, 1811, 1878, 1938, 2110 i 2321.
[85] Zob. tamże, poz. 183.
[86] Zob. tamże, poz. 896.

tych i osiemdziesiątych XVI wieku należały do Daniela Perki, wikarego kościoła katedralnego pw. św. Jana we Wrocławiu. Drugie ze wspomnianych dzieł być może jeszcze w XVI wieku trafiło do biblioteki klasztoru z Wyspy Piaskowej. *Sermones* zostały natomiast ofiarowane wrocławskim kanonikom regularnym w roku 1660, po śmierci ich ówczesnego właściciela, Piotra Barsicke. Jako klasztornego posesora tomu zanotowano Fryderyka Franciszka Dickerta.

Bracia — nabywcy lub użytkownicy księgi — wspomniani są w proweniencjach jeszcze kilkunastokrotnie[87]. W tej grupie wyróżnia się niewątpliwie Zygmunt Schönknecht, prepozyt kapituły w Zielonej Górze[88]. Wspomniany jest on jako nabywca bądź użytkownik aż czterech kodeksów. To dzięki niemu biblioteka żagańska wzbogaciła się o egzemplarz *De civitate Dei* św. Augustyna, który został darowany prepozytowi zielonogórskiemu przez Jana Fabri „na znak braterskiej miłości"[89]. Do jego nabytków zaliczyć należy natomiast: *Opuscula plurima* Antoniego Florentyńczyka[90], *Postilla super totam Bibliam* Mikołaja z Liry[91] oraz *Pantheologia seu Summa universae theologiae* Rajnera z Pizy[92]. Warto ponadto wspomnieć, że inny egzemplarz dzieła Rajnera znajdujący się w posiadaniu żagańskich kanoników regularnych sygnowany jest imieniem opata Marcina[93]. Rinkenberg dysponował także, zgodnie z zapisem proweniencyjnym, egzemplarzem *Pharetra, auctoritates et dicta doctorum, philosophorum et poetarum continens*[94].

Niekiedy oprócz nabywcy wspomniana jest także data zakupu bądź cena, za jaką nabyto wolumin; zdarza się także, że zamieszczone są obie te informacje. I tak na przykład na karcie *Opera* Anzelma z Canterbury zapisano: „Nabył mnie brat Theoforus Mosch w roku 1515"[95]. Warto przy okazji zwrócić uwagę na ciekawą formę swoistej „narracji pierwszoosobowej" („nabył mnie"). Podobną technikę wykorzystano w jeszcze kilku przypadkach. Egzemplarz *Sermones dominicales per totum annum* Antoniego z Bitonto „informuje": „Należę do brata Kacpra Ignacego Ashelmusa, profesa kanoników regularnych we Wrocławiu na Piasku". Dalej, w tej samej formie, podane zostały cena tomu oraz data jego nabycia: „Nabył mnie on za 5 czeskich groszy 13 lipca 1651 roku", zakupu zaś dokonano „na użytek wrocławskiego konwentu kanoników regularnych św. Augustyna"[96]. Innym przykładem może być *Lectura super Clementinas* Franciszka z Zabarellis; na kartach tej księgi zapisano: „Zostałam nabyta w Wiedniu w roku 1504 przez brata Kacpra Lipnic[kiego], kanonika regularnego"[97].

[87] Zob. tamże, poz. 159, 190, 205, 786, 981, 1717, 1776, 2046, 2163, 2237, 2402, 2406, 2662, 3011.
[88] Por. A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s. 257.
[89] Zob. Kocowski, *dz. cyt.*, poz. 312.
[90] Zob. tamże, poz. 190.
[91] Zob. tamże, poz. 2046.
[92] Zob. tamże, poz. 2406.
[93] Zob. tamże, poz. 2402; wspomniany w zapisie proweniencyjnym Martinus Abbas to zapewne Marcin Rinkenberg, opat klasztoru żagańskiego w latach 1469–1489 — por. A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s. 253.
[94] Zob. Kocowski, *dz. cyt.*, poz. 2237.
[95] Tamże, poz. 159.
[96] Zob. tamże, poz. 205.
[97] Zob. tamże, poz. 3011.

Księgozbiory klasztorne bardzo często zasilane były wskutek różnorakich donacji. Tą drogą do biliotek obu zgromadzeń trafiło zaledwie pięć inkunabułów. Wspominałem już o księdze ofiarowanej w dowód przyjaźni prepozytowi zielonogórskiemu, Zygmuntowi Schönknechtowi. Inny potwierdzony zapisem proweniencyjnym dar dla biblioteki żagańskiej stanowił egzemplarz *Historia nova undecim milium virginum*, darowany zakonnikom przez „Pana Jakuba, organistę"[98]. Dwa tomy *Komentarza do Sentencji* św. Tomasza z Akwinu wzbogaciły zbiory żagańskie po śmierci ich pierwszego właściciela, którym był Erazm Mewrer, kaznodzieja z kościoła św. Elżbiety we Wrocławiu, „zmarły pobożnie" 31 marca 1502 roku. Co ciekawe, donacja musiała zostać ustanowiona — być może poprzez stosowny zapis w testamencie — rok wcześniej, o czym świadczą następujące zapisy: *Pro fratribus et monasterio canonicum regularium in Sagano deputavit hunc librum praefatus magister Erasmus post suum ex isto decessum 1501* oraz *Pro loco et monasterio fratrum canonicorum regularium in Sagano deputavit praefatus magister Erasmus Mewrer de Wratislavia hunc librum post mortem suam 1501*[99]. Czytelnicy obu tomów proszeni są o pobożną modlitwę za zbawienie duszy ofiarodawcy.

Kanonicy z Wyspy Piaskowej otrzymali — wedle zapisów proweniencyjnych — tylko jeden wolumen: *Expositio in Psalterium* Jana z Torquemada, będące darem Wojciecha Grabackiego[100]. Nieco inaczej należy natomiast traktować egzemplarz *Decisiones rotae Romanae*. Został on zakupiony przez samych zakonników, za pieniądze przekazane przez Weronikę Melwitz jako ofiarę złożoną za modlitwę o zbawienie duszy jej zmarłego męża, Mikołaja[101]. Jest to więc wprawdzie forma donacji, jednak nie dotyczy bezpośrednio księgozbioru.

Zaledwie w jednym przypadku proweniencje potwierdzają zmianę właściciela instytucjonalnego. Pierwszy zapis (szesnastowieczny) sporządzony w *Opuscula plurima* św. Augustyna przypisuje dzieło do kościoła katedralnego we Wrocławiu; już drugi jednak, pochodzący także z XVI wieku, wymienia jako właściciela tomu klasztor z Wyspy Piaskowej. Nie są znane okoliczności przejęcia księgi przez kanoników regularnych.

* * *

Analiza zbioru inkunabułów pokanonickich pokazuje, że miał on charakter raczej typowy. Zdecydowana jego większość kompletowana była w taki sposób, aby zaspokoić potrzeby braci związane z ich posługą zakonną. To wyjaśnia dominację tytułów z zakresu kaznodziejstwa oraz teologii. Może zaskakiwać dość niewielka liczba ksiąg liturgicznych, choć trzeba pamiętać, że te — będące wszak przedmiotami „pierwszej potrzeby" — zapewniano zwykle we własnym zakresie, sporządzając kopie rękopiśmienne. Oczywista wydaje się obecność w obu księgozbiorach dzieł wielkich filozo-

[98] Zob. tamże, poz. 1390.
[99] Zob. tamże, poz. 2741 i 2745.
[100] Zob. tamże, poz. 2861.
[101] Zob. tamże, poz. 953.

fów: św. Augustyna, Anzelma z Canterbury, Boecjusza oraz św. Tomasza z Akwinu, a także kilku mniej znaczących autorów. Zrozumiałe jest także, jaką rolę pełniły dzieła z dziedziny prawa, w szczególności kanonicznego, bądź medycyny. Swego rodzaju eklektyczny charakter zbiorów potwierdza natomiast obecność w nich tytułów, które wydają się nie mieć bezpośredniego związku z konwentualnym sposobem życia, jak choćby poezji świeckiej. Kanonicy regularni nie stronili również, w miarę potrzeby, od dzieł autorów niechrześcijańskich, co także wydaje się być dla zbiorów klasztornych swoistą normą.

Jeśli chodzi o wydawców, niewątpliwie zwraca uwagę dominacja druków powstałych w ośrodkach znajdujących się na terenie dzisiejszych Włoch i Niemiec. Nie powinno być jednak zaskoczeniem, że wiele tekstów o charakterze religijnym powstawało w miastach włoskich; podobnie nie dziwi związek klasztorów śląskich z kręgiem kultury niemieckiej.

Zapisy proweniencyjne zazwyczaj nie przynoszą, jak już wspomniano, zbyt wielu informacji dotyczących historii książki. Z całą pewnością jednak oba księgozbiory — w szczególności wrocławski, który nie posiada żadnego wyczerpującego opracowania[102] — zasługują na zainteresowanie badaczy.

Incunabula from Canons' Regular Libraries in the Wrocław University Library Collection

Summary

This paper attempts to determine the nature of incunabula collections, which used to belong to the Canons Regular monasteries in Wrocław and Żagań, and are now owned by the Wroclaw University Library. Their analysis shows that both had similar character, quite typical for monastery libraries. The largest number of books are theological works. Among them, the most numerous are collections of sermons and homilies (including such well-known authors as Jacobus de Voragine), followed by theological treatises and liturgical books. Another group that should be mentioned are the philosophical writings, which include the works of such great authors as Saint Augustine, Boethius or Saint Thomas Aquinas. Some codices include legal texts, mostly in canon law. Silesian Canons Regular had also several medical works by various authors, including non-Christians, such as Averroes and Avenzohar. Somewhat surprising is the presence of five books of Ovid, including a collection of his erotic poetry. This, however, seems to confirm the eclectic nature of the collection characterizing most monastic libraries.

As for the provenance of books, the overwhelming majority was produced by publishers from present day Italy and Germany. It is no surprise that many of the texts of religious nature were printed in the cities of Italy, still less surprising is the close relationship of Silesian monasteries with the area of German culture.

Notes of pedigree usually do not bring much information regarding the books' history. Certainly, however, both collections deserve the attention of researchers.

[102] Dzieje biblioteki żagańskiej w średniowieczu doczekały się opracowania w cytowanej w niniejszej pracy książce A. Świerka, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganiu*, Wrocław 1965.

Tabela nr 1. Inkunabuły z wrocławskiego klasztoru kanoników regularnych[103]

	INKUNABUŁY Z WROCŁAWSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
1.	ADAM Magister, *Summula cumcommento et glossa* Köln, Henricus Quentell, 11 II 1498 **Koc 4, XV.Q.533, Mf. 11955** Prow.: *Ex libris Monasterij Beatae Virginis Wratislaviae in Arena* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* (XVII w.)
2.	ALBERTUS Magnus, *Enarrationes in Evangelium s. Joannis* Köln, Joannes Guldenschaff, ca 1478 **Koc 46, XV.F.830** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.]
3.	ANDREAE Joannes, *Lectura abbreviata super arboribus consaguinitatis, affinitatis et cognationis spiritualis et legalis* Leipzig, Conradus Kachelofen, non ante 1498 **Koc 131, XV.F.426,3** Prow.: *Sum Nicolai Bockshammerj* [XVII w.] [Na druku poprzedzającym] *Bibliothecae Beatae Virginis Mariae in Arena Wratislaviae inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
4.	ANTONINUS Florentinus, *Sermones quadragesimales et de sanctis* Milano (?) post 1500 (?) **Koc 183, XV.Q.41, Mf.759** Prow.: *Ex libris Danielis Percae Vicarij Vratislaviensis. 1578* *Ex libris Frederici Francisci Dickert Canonicorum Regularium Lateranensium Ad D.V. in Arena Wratislaviae Professi Presbyteri. Ex haereditate domini Patruelis Petri Barsicke Vicedecani pie defuncti 1660* *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
5.	ANTONINUS de Bitonto, *Sermones dominicales per totum annum*. Edd. Philippus de Rotingo Strassburg, Joannes Grüninger, 25 VII 1496 **Koc 205, XV.Q.43, Mf. 11427, Mf. 761** Prow.: *Sum Fratris Caspari Ignatij Ashelmi Canonicorum Regularium Wratislaviae in Arena Professi. Emit me 5: Bohemicis grossis Anno 1651. 13 Julij die S. Margarithae. Pro usu Conventus*

[103] W kolejności: autor, tytuł, miejsce wydania, wydawca, data wydania, pozycja w katalogu Kocowskiego, sygnatura BUWr oraz sygnatura mikrofilmu (jeśli istnieje), proweniencje historyczne — bez znaków powstałych po kasatach zbiorów.

	Wratislaviensis Ordinis Canonicorum Regularium S. Augustini comparavit. *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.]
6.	AUGUSTINUS Aurelius, *Opuscula plurima* Venezia, Dionysius Bertochus, 26 III 1491 **Koc 307, XV.Q.969,1** Prow.: *Ecclesiae Cathedralis Wratislaviensis* [XVI w.] *Ex libris Monasterij Beatae Virginis Wratislaviae in Arena* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: Druk współoprawny z Koc 308
7.	AUGUSTINUS Aurelius, *Opuscula. Cum additione Severini Chalci* Venezia, Peregrinus Pasquale, 10 XI 1491 **Koc 308, XV.Q.969,2** Prow. : zob. Koc 307 Uwagi: Druk współoprawny z Koc 307
8.	PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermones ad heremitas* Strassburg,Antonius Chappiel pro Claudio Jaumar, ca 1493–94 **Koc 340, XV.Q.803,3** Prow.: zob. Koc 896 Uwagi: Druk współoprawny z Koc 896 i 1511
9.	BALTHASAR de Porta, *Conclusiones contra quorundam Bohemorum errores* Leipzig, Gregorius Boettiger, non ante 1494 **Koc 373, XV.Q.866,2, Mf. 12302** Prow.: *F.A.S.P.C. — A. 1587* *Bibliothecae Can. Reg. Lat. S. Aug. Wrat. Ad D. V. in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 1512 i tekstem XVI-wiecznym
10.	BARTHOLUS de Saxoferato, *Tractatuli. Cum indicibus editoris ad Aristotelis: Politica et Thomae de Aquino: In VIII libris Politicorum Aristotelis* Leipzig, Gregorius Boettiger, 5 X 1493 **Koc 440, XV.Q.1058** Prow.: *Ex libris Monasterij B. V. M. Wratislauiae in Arena* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
11.	*Breviarium Wratislaviensae. Editum mandatu Joannis IV Roth, episcopi Wratislaviensis* Venezia, 17 VIII 1499 **Koc 674, XV.Q.87** Prow.: *Matheus Fleter* [XVI w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z WROCŁAWSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
12.	BRUNSCHWIG Hieronymus, *Chirurgia, germanicae* Augsburg, Joannes Schönsperger, XII 1497 **Koc 677, XV.F.925,2, Mf. 11215** Prow.: [Na poprzedzającym druku XVI w.]: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Minoritten zu Neumarkt* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z tekstem XVI-wiecznym: Hans von Gersdorf, *Feldbuch der Wundertzney*, XV. F. 925,1
13.	CARACCIOLUS Robertus, *Sermones de laudibus sanctorum* Reutlingen, Michael Greyff, ca 1495 **Koc 735, XV.Q.163,1, Mf. 11546, Mf. 862** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regul. Lateran. S. Augustini Wratisl. ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
14.	CICERO Marcus Tullius, *Epistolae ad familiares. Cum commentario Hubertini clerici* Venezia, Baptista de Tortis, 24 V 1482 **Koc 812, XV.F.671** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratisl. ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
15.	*Cordiale quattuor novissimum* Deventer, Richardus Pafraet, 16 XII 1494 **Koc 896, XV.Q.808,1, Mf. 12242** Prow.: …[zamazana] *Ex libris Danielis Percae, Vicaris Maioris Ecclesiae Sancti Ioannis Vratisl. 1583* *Ex libris Monasterij B. V. Wratislaviae in Arena* [zamazana – XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Reg. Lat. S. Augustini Wratisl. ad D. V. in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 340 i 1511
16.	*Decisiones rotae Romanae* Mainz, Petrus Schoffer, 4 I 1477 **Koc 953, XV.F.308** Prow.: *Ex libris Monasterij B. V. Wratislaviae in Arena* [zamazana — XVII w.] *Bibliothecae Canonicorum Regul. lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: Na przedniej karcie ochronnej zapiska: *Comparatus pro III marcis grossorum Wratislauiensium de pecunia quam dedit domina Veronica Melwitzynne pro subsidio anime viri sui Nicolini Melwitz Anno MCCCCLXXVIII…*

17. DIONYSIUS Cartusianus, *Specula omnis humanae vitae. Edd. Petrus Danhauser*
Nürnberg, Petrus Wagner, 28 I 1495
Koc 981, XV.Q.1099, Mf. 12478
Prow.:
F. Georgius Christophorus Pohl Can. Reg. Wraislaviae in Arena ad B. M. V. Prof. p.t. Parochus Reichenbachensium 1645
Cathalogo librorum Monasterij B. Mariae Virginis Wratisl. in Arena Ord. Can. Regul S. Augustini inscriptus [XVII w.]

18. *Formularium instrumentorum ad usum Romanae Curiae*
Roma, Eucharius Silber, 21 I 1494
Koc 1096, XV.Q.790, Mf. 12228
Prow.:
Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium Sancti Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus [XVII w.]
Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau [Exlibris]

19. GAMBILIONIBUS Angelus de, *Lectura super institutis*
Venezia, Andreas Calabrensis [Papiensis], 8 IV 1490
Koc 1126, XV.F.179, Mf. 14664
Prow.:
Ex libris Monasterij B. V. Wratislaviae in Arena [XVII w.]
Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus [XVII w.]
Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau [Exlibris]

20. GERARDUS de Harderwiik, *Commentum sex tractatuum Petri Hispani et unius libri Posteriorum Aristotelis*
Köln, Henricus Quentell, 1488
Koc 1145, XV.F.907
Prow.:
Iste est liber Nicolai Kytszleym (XVI w.)
Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratis. ad D. Virginem in Arena inscriptus [XVII w.]
Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau [Exlibris]

21. GREGORIUS IX, *Decretalium libri V cum glossa*
Speyer, Petrus Drach, 28 V 1492
Koc 1245, XV.F.209
Prow.:
M. P. 1576
Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus [XVII w.]
Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau [Exlibris]

22. GUILLERMUS Baufet, *Dialogus de septem sacramentis*
Mainz, Jacobus Meydenbach, ca 1495
Koc 1297, XV.Q.198, Mf. 11583, Mf. 912
Prow.:
Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus [XVIII w.]

	Uwagi: Kocowski przypisuje (błędnie) autorstwo tego dzieła Wilhelmowi z Owerni, biskupowi paryskiemu w latach 1228–1249
23.	JACOBUS de Gruytrode, *Lavacrum conscientiae* Leipzig, Gregorius Boettiger, ca 1495 **Koc 1511, XV.Q.808,2, Mf. 12243** Prow.: zob. Koc 896 Uwagi: Druk współoprawny z Koc 896 i 340
24.	JACOBUS de Gruytrode, *Lavacrum conscientiae* (drugi egzemplarz) Leipzig, Gregorius Boettiger, ca 1495 **Koc 1512, XV.Q.866,3, Mf. 12303** Prow.: zob. Koc 373 Uwagi: Druk współoprawny z Koc 373 i tekstem XVI-wiecznym
25.	JACOBUS de Voragine, *Sermones de sanctis* Augsburg, Herman Kaestlin, 10 IV 1484 **Koc 1549, XV.F.406, Mf. 10946** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateranensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
26.	JOANNES Chrysostomus, *Sermones morales XXV. — Epistola ad monachum Theodorum, lat. a Christophoro Persona* Roma, Gregorius Lauer, ca 1470 **Koc 1591, XV.F.552, Mf. 11059** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
27.	JOHANNES de Verdena, *Sermones Dormi secure de tempore et de sanctis* Speyer, Petrus Drach, ca 1492 **Koc 1675, XV.Q.293, Mf. 11692** Prow.: *Bibliothecae B. V. M. in Arena Wratislaviae inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
28.	KOELNER de Vacknel Joannes, *Summarium textuale et conclusiones super Sextum et Clementinas* Köln, Johannes Koelhoff senior, 1 VII – 7 IX 1488 **Koc 1717, XV.F.514** Prow.: *Sigismundus Gossinger Canonicus Wratislaviensis huius libri heres. Anno Domini 1509* *Otto Russworm Wratislaviensis canonicus huius libri heres Anno domini 1514* *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
29.	LEONARDUS de Utino, *Sermones quadragesimales de legibus* Venezia, Franciscus Renner et Nicolaus de Francofordia, 1473 **Koc 1760, XV.F.815**

	Prow.: *Ex libris Monasterij Beatae Virginis Wratislaviae in arena* [XVII w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
30.	LINDELBACH Michael, *Praecepta latinitatis* Reutlingen, Joannes Otmar, 1486 **Koc 1769, XV.Q.1124,2** Prow.: Zob. Koc 2250 Uwagi: druk współoprawny z Koc 2250
31.	LOCHMAIER Michael, *Parochiale curatorum* Hagenau, Henricus Gran pro Joanne Rynman, 20 VIII 1498 **Koc 1776, XV.Q.773, Mf. 12209** Prow.: *Ex libris Fratris Petri Finalis Canonicorum Regularium prioris Wratislaviae in Arena, communitati debitis, non proprijs* [XVII w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
32.	MAINO Jason de, *De iure emphiteutico cum summula* Pavia, Franciscus Girardengus et Joannes Antonius Birreta, 17 VI 1489 **Koc 1818, XV.F.269,3** Prow.: Zob. Koc 3010 Uwagi: druk współoprawny z Koc 3010 i Koc 2877
33.	*Missale Romanum emendatum a Philippo de Rotingo* Venezia, Nicolaus de Francofordia 1487 **Koc 1938, XV.Q.73, Mf. 11444** Prow.: *Ex libris Martini Gletzelij 1576* *Anno domini 1586 die XVIII Calendis Januarij Reverendo pio et Religioso Viro Domino Paulo Henischio Priori domus Cruciferorum Nissensium dono dedit Martinus Glatzel Vicedecanus Nissensis Ecclesiae Col. SS. Joannis et Nicolai in antiqua Nissa* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
34.	*Missale Romanum* Venezia, Joannes Hamman pro Octaviano Scoto, 1 XII 1493 **Koc 1940, XV.Q.65, Mf. 11437, Mf.776** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
35.	*Missale Wratislaviense* Mainz, Petrus Schoeffer, 1499 **Koc 1946, XV.F.107, Mf. 14245** Prow.: *Bibliothecae Beatae Virginis Mariae in Arena Wratislaviae inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z WROCŁAWSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
36.	OVIDIUS Naso Publius, *Opera, vol. 2* Venezia, Christophorus de Pensis, 9 XI 1498 **Koc 2095, XV.F.699,2** Prow.: Zob. Koc 2110 Uwagi: druk współoprawny z Koc 2110
37.	OVIDIUS Naso Publius, *Metamorphoseon libri. Edd. Bonus Accurius* Venezia, Christophorus de Pensis, 7 I 1492 **Koc 2110, XV.F.699,1** Prow.: *Sum mej Johannis Nisseni Silesii. Amicitiae et amoris Pignus et monumentum suj reliquit spectabilis… Johannes Snelich… Viennae anno 1546* *Hermolaus Haugk* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 2095
38.	PETRUS de Harentals, *Expositio Psalterii* Köln, Conradus Winters de Homborch, 10 VIII 1480 **Koc 2206, XV.F.565** Prow.: *Ex libris Monasterij B. Virginis Wratislaviae in Arena* [XVII w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
39.	PHILELPHUS Franciscus, *Epistolarum libri XVI* Basel, Joannes Amerbach, non post 1488 **Koc 2250, XV.Q.1124,1** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
40	PLATINA Bartholomaeus, *Vitae pontificum* Nürnberg, Antonius Koberger, 11 VIII 1481 **Koc 2299, XV.F.595, Mf. 11072** Prow.: *Catalogo Bibliothecae ad D. V. Mariam in Arena Wratislaviae adscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
41.	REGINALDETUS Petrus, *Speculum finalis retributionis* Basel, Jacobus Wolf de Pforzheim, 1499 **Koc 2421, XV.Q.430, Mf. 11851** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad S. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.]
42.	RICHARDUS de Sancto Victore, *De arca mystica* Basel, Joannes Amerbach, 1494 **Koc 2455, XV.Q.24,2**

	Prow.: Zob. Koc 2456 Uwagi: druk współoprawny z Koc 2456
43.	RICHARDUS de Sancto Victore, *De duodecim patriarchis* Basel, Joannes Amerbach, 1494 **Koc 2456, XV.Q.24,1** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.]
44.	SAMUEL Rabbi (Marrocanus), *Epistola contra Iudaeorum errores* (*Rationes breves*) Köln, Henricus Quentell, 1499 **Koc 2520, XV.Q.74, Mf. 11445** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratislaviae ad D. V. in Arena inscriptus 1737 die 27 Aprilis*
45.	SERMONETTA Joannes, *Quaestiones super libros Aphorismorum Hippocratis et libros Tegni Galeni* Venezia, Bonetus Locatellus pro Octaviano Scoto, 31 III 1498 **Koc 2582, XV.F.436, Mf. 11017** Prow.: *Ex libris Monasterij B. V. Wratislaviae in arena* [Koniec XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratisl. ad D. Virginem in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
46.	SYLVATICUS Matthaeus, *Liber pandectarum medicinae* Venezia, Joannes de Colonia et Joannes Manthen, 10 X 1480 **Koc 2662, XV.F.743** Prow.: *Emptus est praesens liber per me fratrem Michalehem Fabri Misnensem in studio veluti Erphordiensi pro vingti uinensibus et spectat ad monasterium diue Virginis Marie Wratislauie in arena. facit 1 florenum rinensem minus unouinense grosso* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lateraniensium S. Augustini Wratisl. ad D. V. in Arena inscriptus* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
47.	TURRECREMATA Joannes de, *Expositio in Psalterium* Mainz, Petrus Schoeffer, 11 IX 1474 **Koc 2861, XV.F.631,2** Prow.: *Donum Reverendi domini Adalberti Grabaczki* [XVI w.] *Ex libris Monasterij Beatae Virginis Wratislaviae in arena* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
48.	UBALDIS Baldus de, *Lectura super quattuor libros Institutionum Justiniani* Pavia, Christophorus de Canibus, 1489 **Koc 2877, XV.F.269,2** Prow.: zob Koc 3010 Uwagi: druk współoprawny z Koc 3010 i 1818
49.	VIVIANUS, *Casus longi super Digesto Veteri* Basel, Joannes Amerbach, ca 1489–97

	INKUNABUŁY Z WROCŁAWSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
	Koc 2964, XV.F.890,1 Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]
50.	ZABARELLIS Franciscus de, *Lectura Super Clementinas* Venezia, Bernardinus Benalius, 23 I 1497/98 **Koc 3010, XV.F.269,1** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII I w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 1818 i 2877
51.	ZABARELLIS Franciscus de, *Lectura Super Clementinas* Venezia, Bernardinus Benalius, 31 X 1499 **Koc 3011, XV.F.176** Prow.: *Sum emptus Vienne anno 1504 per fratrem Caspar Liptnicz canonicum regularem* *Ex libris Monasterij B. V. Wratislaviae in arena* [XVII w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Lat. S. Augustini Wratislaviae ad Divam Virginem in Arena inscriptus* [XVII I w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Breslau* [Exlibris]

Tabela nr 2. Inkunabuły z żagańskiego klasztoru kanoników regularnych[104]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
1.	ALBUMASAR, *De magnis coniunctionibus et alia opera. Edd. Joannes Angelus* Augsburg, Erhardus Ratdolt, 31 III 1489 **Koc 79, XV.Q.898, Mf. 12333** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1633* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
2.	ALEXANDER de Hales, *Summa universae theologiae. P. 1–2. Cum carmine panegyrico et elogio tumuli pro autore* Nürnberg, Antonius Koberger, 1481–82 **Koc 86, XV.F.247** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 18 Julij 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
3.	ANSELMUS de Canterbury, *Opera* Basel, Joannes Amerbach, non post 1497 **Koc 159, XV.Q.807, Mf. 12241**

[104] W kolejności: autor, tytuł, miejsce wydania, wydawca, data wydania, pozycja w katalogu Kocowskiego, sygnatura BUWr oraz sygnatura mikrofilmu (jeśli istnieje), proweniencje historyczne — bez znaków powstałych po kasatach zbiorów.

	Prow.: *Frater Theoforus Mosch me emit 1515* *Conscriptus Cathalogo Canonicorum Regularium S. Augustini Sagani ad Divam Virginem* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
4.	ANTONINUS Florentinus, *Sermones quadragesimales et de sanctis* [Milano (?) post 1500 (?)] **Koc 182, XV.Q.61** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virg. Aº 1684* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
5.	ANTONINUS Florentinus, *Summa theologica. P. 1–4.* Nürnberg, Antonius Koberger, 1477–79 **Koc 185, XV.F.118/I–IV** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium ad Divam Virginem Sagani 15 Julij 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
6.	ANTONINUS Florentinus, *Summa theologica. P. 1–4.* Venezia, Leonardus Wild, 1480-81 **Koc 190, XV.F.545/I–III** Prow.: *Summa ista comparata est per Venerabilem Sigismundum pro tunc prepositum in Brunenbergk. Anno 1487* *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium S. Augustini ad Divam Virginem Sagani. Anno 1680. 17 Julij* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
7.	ARMANDUS de Belovisu, *De declaratione difficilium terminorum tam theologiae quam philosophiae ac logicae* Basel, [Michael Wenssler], 1 III 1491 **Koc 259, XV.Q.20,1, Mf. 11123, Mf. 740** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem* [XVIII w.] Uwagi: Fragment — tylko składka A^8; Druk współprawny z Koc 260
8.	ARMANDUS de Belovisu, *De declaratione difficilium terminorum tam theologiae quam philosophiae ac logicae* Basel, Michael Wenssler, 1 IV 1491 **Koc 260, XV.Q.20,2, Mf. 11124, Mf. 740** Prow.: Zob. Koc 259 Uwagi: Defekt: brak składki A^8; Druk współprawny z Koc 259
9.	AUGUSTINUS Aurelius, *De civitate Dei*. Acced.: *Commentarius Thomae Waleys et Nicolai Trivet* Mainz, Petrus Schoeffer, 5 IX 1473 **Koc 312, XV.F.100** Prow.: *Hunc librum dedit magister iohannes fabri magistro sigismundo in signum fraterni amoris* [XVI w.] *Canonicorum Regularium S. Augustini ad Divam Virginem Sagani* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
10.	PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermones ad heremitas.* Acced.: *Homiliae duae* [Strassburg, Georgius Husner, ca 1493–94] **Koc 339, XV.Q.759,1, Mf. 12194** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium S. Augustini ad Divam Virginem Sagani* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris] Uwagi: Druk współoprawny z Koc 961
11.	AVENZOHAR, *Tajsîr fî 'l-mudâvât wa 't-tadbîr*, lat.(*Liber Teisir sive Rectificatio medicationis et regiminis*). *Cum Antidotario. Secundum versionem Jacobi Hebraei, traductam a Paravicio.* Acced.: AVERROES, *Kullija. (Colliget). Edd. Hieronymus Suarianus* Venezia, Bonetus Locatellus pro Octaviano Scoto, 31 V 1496 **Koc 357, XV.F.702, Mf. 11108** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683*
12.	BERNARDUS Parmensis (Bottonus), *Casus longi super quinquae libros decretalium* Lyon, Joannes Bachelier, 18 XII 1500 **Koc 484, XV.Q.1114, Mf. 12483** Prow.: *Possesores mei sunt Canonici Regulares Monasterii Saganensis* [XVI w.] *Cathalogo illorum inscriptus Anno 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
13.	*Biblia latina* Venezia, Rainaldus de Novimagio [Nimwegen] et Theodorus de Reynsburch 1478 **Koc 508, XV.F.795** Prow.: *Canonicorum Regularium Sagani* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
14.	BOETHIUS Anicius, *De consolatione philosophiae. Cum commentario Pseudo-Thomae de Aquino.* Acced.: *Compendiosa Consolationis resumptio* Hagenau, [Henricus Gran], 21 II 1491 **Koc 569, XV.Q.121** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Sagani: F.F. III. 8.* [XVII w.]
15.	BOETHIUS Anicius, *De consolatione philosophiae. Cum commentario Pseudo-Thomae de Aquino.* Acced.: *Compendiosa Consolationis resumptio* Strassburg, [Joannes Prüss, ante 6 III 1491] **Koc 571, XV.Q.143, Mf. 11520** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1680*
16.	CARRACIOLUS Robertus, *Opera varia* Lyon, Joannes Klein, 11 I 1500 **Koc 723, XV.Q.905, Mf. 12345** Prow.: *Friedrich Frostem ist das Buch 1569* *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
17.	CARRACIOLUS Robertus, *Sermones de adwentu.* Acced.: Bollanus Dominicus, *De conceptione Beatae Virginis Mariae* [Venezia, Joannes de Colonia et Joannes Manthen, ca 1477–78] **Koc 726, XV.Q.793** Prow.: *Bibliotheca Canonicorum Regularium Sagani. C. VIII. 5.* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
18.	CHAIMIS Bartholomaeus de, *Confessionale* [Nürnberg, Fratres Eremitarium S. Augustini], 31 V 1480 **Koc 786, XV.Q.1077** Prow.: *Hoc Confessionale attestat et assignat dominus Henricus lerte olim mansonarius in Freinstadt monasterio et conuentuli Canonicorum Regularium in Sagano* [XVI w.] *Bibliothecae Canonicorum Regularium Sagani. E. V. 8.* [XVIII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
19.	*Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia* Köln, Henricus Quentell, [ca 1493] **Koc 961, XV.Q.759,2, Mf. 12195** Prow.: *Cathalogo Canonicorum Regularium ad Divam Virginem Sagani inscriptus* [XVII w.] Uwagi: Dalsze proweniencje zob. Koc 339; Druk współoprawny z Koc 339.
20.	EYB Albertus de, *Margarita poetica* Nürnberg, Joannes Sensenschmidt, 2 XII 1472 **Koc 1060, XV.F.706** Prow.: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
21.	GRITSCH Joannes, *Quadragesimale* Nürnberg, Antonius Koberger, 27 II 1479 **Koc 1255, XV.F.156** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virg. anno 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
22.	GRITSCH Joannes, *Quadragesimale* [Nürnberg], Antonius Koberger, 1481 **Koc 1256, XV.F.461** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virginem Aº 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
23.	GUIDO de Monte Rocherii, *Manipulus curatorum* Strassburg, [Martinus Flach], 10 V 1487 **Koc 1266, XV.Q.872, Mf. 12310** Prow.: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
24.	GUILLERMUS Parisiensis, *Postilla super Epistolas et Evangelia* Köln, Henricus Quentell, 1494 **Koc 1312, XV.Q.927, Mf. 12369** Prow.: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
25.	HILARIUS Litomericensis, *Tractatus contra perfidiam aliquorum Bohemorum* Strassburg, [Typogr. Jordani = Georgius Husner], 15 VI 1485 **Koc 1385, XV.Q.155, Mf. 11533** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Sagani* [XVII w.]
26.	*Historia nova undecim milium virginum* [Köln, Joannes Guldenschaff], 25 V 1490 **Koc 1390, XV.Q.707, Mf. 12144** Prow.: *Hunc librum contulit nobis dominus Jacobus organista* [XVI w.] *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683*
27.	*Hortus sanitatis. Germanice* Augsburg, Joannes Schönsperger, 15 II 1488 **Koc 1437, XV.F.929,1, Mf. 11218** Prow.: *Johann Heinrich Kronecker 1708* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
28.	*Expositio hymnorum cum familiari commento* Köln, Henricus Quentell, 5 XII 1500 **Koc 1462, XV.Q.858, Mf. 12294** Prow.: *1547 Johannes Mgr.* *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Beatam Virginem 1683* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
29.	THOMAS a Kempis, *De imitatione Christi* Venezia, Petrus Loeslein, 1483 **Koc 1471, XV.Q.917, Mf. 12357** Prow.: *Canonicorum Regularium S. Augustini Sagani ad D. V.* [XVII w.]
30.	JOANNES Gallensis, *Communiloquium sive Summa collationum* Augsburg, Antonius Sorg, 1475 **Koc 1604, XV.F.787,3** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium D. Augustini ad D. Virg. Sagani 15 Julij 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
31.	JOSEPHUS Flavius, *Opera. Latinae* Venezia, Albertinus Rubeus pro Octaviano Scoto et fratre eiusdem, 23 X 1499 **Koc 1687, XV.F.627** Prow.: *Sum sui Georgij Cracovitani* [XVI w.] *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. V. Anno 1680*
32.	*Laudes Beatae Mariae Virginis* Hamburg, Joannes et Thomas Borchard, 14 XI 1491 **Koc 1747, XV.F.791,2** Prow.: Zob. Koc. 1792 Uwagi: druk współoprawny z Koc 1792

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
33.	LUDOLPHUS de Saxonia, *Expositio in Psalterium*. Acced.: Petrarca Franciscus, *Psalmi poenitentiales* [Speyer, Petrus Drach, post I 1491] **Koc 1792, XV.F.791,1** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 16 Junij 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 1747
34.	MAGISTRIS Joannis de, *Quaestiones super tota philosophia naturali* [Basel, Michael Wenssler, non post 25 V 1490] **Koc 1811, XV.Q.1003** Prow.: *Gulielmus Klopffen Monacensis 1561* *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium ad Divam Virginem Sagani* [XVII w.]
35.	*Manuale parochialium sacerdotum* [Leipzig, Conradus Kachelofen, ca 1488] **Koc 1849, XV.Q.757, Mf. 12191** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sancti Augustini ad Divam Virginem Sagani. Anno 1680 15 Julij*
36.	*Martyrologium sive Viola sanctorum* Nürnberg, [Conradus Zeninger], 22 IV 1486 **Koc 1878, XV.Q.482, Mf. 11904** Prow.: *Ex libris Reverendi patris Caspari Ridigieri gard. 1647* *Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683* Uwagi: podana cena – *Constat 8 flo. Polon.*
37.	*Modus legendi abbreviaturas cum aliis tractatibus iurisdicis* Speyer, Petrus Drach, [ca 1485] **Koc 1956, XV.F.946, Mf. 11222** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683*
38.	MOLLENBECKE Petrus, *Tabula in libros Veteris ac Novi Testamenti Nicolai de Lyra* [Köln, Joannes Koelhoff senior, non ante 1480] **Koc 1971, XV.F.755** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem Anno 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
39.	MONTAGNANA Bartholomaeus, *Consilia medica* [Venezia], Bonetus Locatellus pro Octaviano Scoto, 2 VIII 1497 **Koc 1975, XV.F.1068, Mf. 11275** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683*
40.	NICOLAUS de Ausmo, *Supplementum Summae Pisanellae.* Acced.: Astetanus, *Canones poenitentiales*, Alexander de Nevo, *Consilia contra Judaeos foenerantes* Venezia, Franciscus Renner de Heilbronn, 1482 **Koc 2010, XV.Q.82, Mf.792**

	Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem Anno 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
41.	NICOLAUS de Lyra, *Postilla super totam Bibliam cum additionibus Pauli Burgensis. P. 1-3* Nürnberg, Antonius Koberger, 22 I 1481 **Koc 2046, XV.F.193/I-III** Prow.: *Der schefer von der newstat der hatte meyn* [XV w.] *Postilla hec super totam Bibliam una cum textu biblie in speciali volumine nec non sermones Hugonis omnia arte impressoria effigiata empta sunt ex obventionibus de alma redemptoris … per Venerabilem patrem dominum magistrum Sigismundum Schonknecht protunc praepositum Canonicorum Regularium in Gruneberg…* [XV w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
42.	NIDER Joannes, *Praeceptorium divinae legis sive Expositio decalogi* [Köln, Joannes Guldenschaff, ca 1481] **Koc 2061, XV.F.707** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem Anno 1680* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
43.	OVIDIUS Naso Publius, *Epistolae Heroides cum commentaris Antonii Volsci, Hubertini Clerici Crescentinatis et Domitii Calderini* Venezia, Christophorus de Pensis, 30 III 1495 **Koc 2103, XV.F.666,2** Prow.: zob. Koc 2111 Uwagi: druk współoprawny z 2111
44.	OVIDIUS Naso Publius, *Fastorum libri cum cum commentario Pauli Marsi* Venezia, Baptista de Tortis, 24 XII 1482 **Koc 2106, XV.F.444** Prow.: *Canonicorum Regularium Sagani ad Beatam Virginem* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
45.	OVIDIUS Naso Publius, *Metamorphoseon libri XV cum commentario Raphaelis Regii* Venezia, Bernardinus Benalius, [5 IX 1493] **Koc 2111, XV.F.666,1** Prow.: *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris] Uwagi: druk współoprawny z Koc 2103
46.	PEREGRINUS, *Sermones de tempore et de sanctis* [Strassburg, Joannes Prüss], 1493 **Koc 2163, XV.Q.660** Prow.: *Liber iste pertinet Fratri Martino Jacobi* *Canonicorum Regularium S. August. ad D. V. Sagani* [XVII w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
47.	PETRUS de Alliaco, *Tractatus et sermones* [Bruxelles, Fratres vitae communis, non post 1483]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
	Koc 2192, XV.F.1104, Mf. 10937 Prow.: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
48.	*Pharetra, auctoritates et dicta doctorum, philosophorum et poetarum continens* [Köln, Conradus Winters de Homborch, ante 20 IX 1479] **Koc 2237, XV.F.276** Prow.: *Primus Martinus Abbas* [XV w.] *Cathalogo inscriptus Canonicorum Regularium S. Augustini ad D. V. Sagani. Anno 1680. 15 Juij* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
49.	PIRO Henricus de, *Super institutiones* [Köln, Conradus Winters de Homborch, ca 1482] **Koc 2267, XV.F.457** Prow.: *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
50.	PLINIUS Caius Secundus, *Historia naturalis* Venezia, Thomas de Blavis, 3 XI 1491 **Koc 2321, XV.F.835, Mf. 11172** Prow.: *1496. dominus Paulus de …* [wytarte] *ludo dedit* *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virdinem.* [XVIII w.]
51.	RAINERIUS de Pisis, *Pantheologia seu Summa universae theologiae* Nürnberg, Joannes Sensenschmidt et Henricus Kefer, 8 IV 1473 **Koc 2402, XV.F.274/I-II** Prow.: *Martinus Abbas* [XV w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
52.	RAINERIUS de Pisis, *Pantheologia seu Summa universae theologiae* Nürnberg, Antonius Koberger, 12 II 1477 **Koc 2406, XV.F.88/I-II** Prow.: *Summa ista Pantheologiae una cum sermonibus Bonaventure Comparata est per Venerabilem Magistrum Sigismundum Schonknecht prepositum Canonicorum Regularium in Gruneberg de obventionibus anniversariorum Margarethe pirszemerne et in stybot* [?] *Anno domini 1481* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
53.	REUCHLIN Joannes, *Vocabularium breviloquus* Köln, [Henricus Quentell], 1486 **Koc 2443, XV.F.854** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virginem* [XVIII w.]
54.	SPIERA Ambrosius de, *Quadragesimale de floribus sapientiae per Marcum Venetum emendatum* Venezia, Gabriel de Grassis, 11 IV 1485 **Koc 2608, XV.Q.1082** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]

	INKUNABUŁY Z ŻAGAŃSKIEGO KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH — OPIS SKRÓCONY
55.	SPRENGER Jacobus et Institoris Henricus, *Malleus maleficarum* Nürnberg, Antonius Koberger, 17 III 1494 **Koc 2616, XV.Q.1134** Prow.: *Catalogo inscriptus Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1680*
56.	THOMAS de Aquino, *Scriptum super tertio libro Sententiarum* Köln, Joannes Koelhoff senior, 1476 **Koc 2741, XV.F.1016** Prow.: *Scriptum beati thomae super 3º Sententiarum Magistri Erasmi mewerer de Wratislauia* *Pro fratribus et monasterio canonicum regularium in Sagano deputavit hunc librum praefatus magister Erasmus post suum ex isto decessum 1501. Hunc librum deputavit nobis venerabilis vir Magister Erasmus Mewrer olim praedicator Ecclesiae S. Elisabet in Wratislavia qui obijt Anno domini millesimo quingentesimo secundo feria quinta sub octavis pasche que fuit ultima dies Marcij. Orate deum pro eo.* *Bibliothecae Canonicorum Regularium ad Divam Virginem Sagani* [XVI w.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
57.	THOMAS de Aquino, *Scriptum super quarto libro Sententiarum* Köln, Henricus Quentell, 2 II 1480 **Koc 2745, XV.F.225** Prow.: *Pro loco et monasterio fratrum canonicorumum regularium in Sagano deputavit praefatus magister Erasmus Mewrer de Wratislavia hunc librum post mortem suam 1501.* [inną ręką]: *Hunc librum dederunt nobis executores venerabilis viri Magistri Erasmi Mewrer quondam praedicatoris Ecclesiae Sancte Elizabet in Wratislauia. Qui obijt anno domini Millesimo quingentesimo secundo feria quinta infra octavas pasche, que fuit ultima dies Martij. Orate deum pro eo* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
58.	TRITHEMIUS Joannes, *De statu et ruina monastici ordinis S. Benedicti* [Leipzig, Martinus Landsberg, post 28 IV 1493] **Koc 2829, XV.Q.911,2, Mf. 12350** Prow.: *Bibliothecae Canonicorum Regularium Sagani ad D. Virginem* [1683 r.] *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]
59.	*Vocabularius iuris utriusque* Nürnberg, Antonius Koberger, 1 VII 1496 **Koc 2983, XV.Q.709, Mf. 12147** Prow.: *F.G.* [15]*66* *Canonicorum Regularium Sagani ad Divam Virginem 1683* *Aus der Bibliothek der Augustiner Chorherrn zu Sagan* [Exlibris]

Tabela nr 3. Nakładcy

NAKŁADCY		
Miasto	*Pozycje w katalogu Kocowskiego*	*Liczba druków*
Augsburg Herman Kaestlin	1549	1

NAKŁADCY		
Erhardus Ratdolt	79	1
Antonius Sorg	1604	1
Joannes Schönsperger	677, 1437	2
		5
Bazylea		
Joannes Amerbach	159, 2250, 2455, 2456, 2964	5
Michael Wenssler	259, 260, 1811	3
Jacobus Wolf de Pforzheim	2421	1
		9
Bruksela		
Fratres vitae communis	2192	**1**
Deventer		
Richardus Pafraet	896	**1**
Hagenau		
Henricus Gran	569, 1776	**2**
Hamburg		
Joannes &Thomas Borchard	1747	**1**
Kolonia		
Joannes Guldenschaf	46, 1390, 2061	3
Johannes Koelhoff senior	1717, 1971, 2741	3
Henricus Quentell	4, 961, 1145, 1312, 1462, 2443,	8
Conradus Winters de Homborch	2520, 2745	3
	2206, 2237, 2267	**17**
Lion		
Joannes Bachelier	484	1
Joannes Klein	723	1
		2
Lipsk		
Gregorius Boettinger	373, 440, 1511, 1512	4
Conradus Kachelofen	131, 1849	2
Martinus Landsberg	2829	1
		7
Mediolan		
Antoninus Florentinus (?)	182, 183	**2**
Moguncja		
Jacobus Meydenbach	1297	1
Petrus Schoffer	312, 953, 1946, 2861	4
		5
Norymberga		
Antonius Koberger	86, 185, 1255, 1256, 2046,	9
Fratres eremitarium Sancti Augustini	2299, 2406, 2616, 2983	1
Joannes Sensenschmidt	786	2
Petrus Wagner	1060, 2402	1
Conradus Zeninger	981	1
	1878	**14**

NAKŁADCY		
Reutlingen		
Michael Greyff	735	1
Joannes Otmar	1769	1
		2
Rzym		
Georgius Lauer	1591	1
Eucharius Silber	1096	1
		2
Spira		
Petrus Drach	1245, 1675, 1792, 1956	**4**
Strasburg		
Antonius Chappiel (pro Claudio Jaumar)	340	1
Martinus Flach	1266	1
Joannes Grüninger	205	1
Georgius Husner	339, 1385	2
Joannes Prüss	571, 2163	2
		7
Wenecja		
(?)	674	
Bernardinus Benalius	2111, 3010, 3011	3
Thomas de Blavis	2321	1
Dionysius Bertochus	307	1
Andreas Calabrensis	1126	1
Joannes de Colonia & Joannes Manthen	726, 2662	2
Nicolaus de Francofordia	1938	1
Gabriel de Grassis	2608	1
Joannes Hamman (pro Octaviano Scoto)	1940	1
Bonetus Locatellus (pro Octaviano Scoto)	357, 1975, 2582	3
Petrus Loeslein	1471	1
Rainaldus de Novimagio & Theodorus de Reynsburch	508	1
Peregrinus Pasquale	308	1
Christophorus de Pensis	2095, 2103, 2110	3
Franciscus Renner	2010	1
Franciscus Renner & Nicolaus de Francofordia	1760	1
Albertinus Rubeus (pro Octaviano Scoto)	1687	1
Baptista de Tortis	812, 2106	2
Leonardus Wild	190	1
		27

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Magdalena Kuran[1]
Uniwersytet Łódzki

Dzieła historyczne w XVII-wiecznym księgozbiorze oo. reformatów krakowskiego klasztoru św. Kazimierza

Reformacki księgozbiór w swym podstawowym charakterze nie odbiegał zasadniczo od zawartości innych klasztornych bibliotek. Zdominowany był, co oczywiste, przez dzieła teologiczne. Porządkowano je w działach, które określane były jako: *Libri concionum, Libri spirituales, Libri in controversiis, Libri in casibus, Libri scholastici, Libri historici, Libri miscellanei, Libri Polonici, Libri historici profani Latini oraz Historici profani Polonici*.

Zachowane XVII- (5) i XVIII-wieczne (3) indeksy biblioteki klasztoru św. Kazimierza w Krakowie pozwalają na refleksję nad charakterem kształcenia i duchowej formacji polskich reformatów. Przedmiotem refleksji będą prace historyczne obecne w zbiorach krakowskiego klasztoru. Zwraca bowiem uwagę spory ich udział w księgozbiorze ukierunkowanym przede wszystkim na kształcenie i formację zakonników: kaznodziejów, spowiedników i misjonarzy (tzw. ludowych).

W najstarszym zachowanym inwentarzu z roku 1648 wyodrębniony został dział *Libri historici*, podobnie w roku 1671. W kolejnym z 1689 roku mamy porządek alfabetyczny (według nazw osobowych) bez uwzględniania działów tematycznych. Rok 1693 przynosi inwentarz tematyczny, który jednak działu historycznego nie wyodrębnia. W roku 1712 historię uwzględniono w ramach szerszej grupy *Libri scholastici, historii, oratorii et politici*. W 1725 mamy niewielki dział nazwany znów *Libri historici*, zaś w 1727 dokonano już szczegółowszej specyfikacji. Wyodrębniono *Libri historici Latini sacri*, *Libri historici sacri Polonici*, *Libri historici profani Latini* oraz *Historici profani Polonici*.

Tak różne traktowanie dzieł historycznych, tj. ich wyodrębnianie bądź nie, umieszczanie ich w kategorii obok prac z zakresu scholastyki, oratorstwa i polityki, aby

[1] Dr Magdalena Kuran jest adiunktem w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Doktorat uzyskała na podstawie rozprawy *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI w. (na przykładzie „Postylli katolicznej" Jakuba Wujka)* (Łódź 2007, Wydawnictwo UŁ). Publikowała w „Ruchu Literackim", „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica", „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura", „Liturgia Sacra", „Studiach Źródłoznawczych" oraz w tomach pokonferencyjnych i okolicznościowych. Interesuje się prozą staropolską ze szczególnym uwzględnieniem kaznodziejstwa, jak też zastosowaniem retoryki w dawnych tekstach. Obecnie zajmuje się kaznodziejstwem franciszkanów-reformatów (F. Rychłowski, B. Gutowski, A. Węgrzynowicz i M. Łosiowic).

w końcu dojść do pełniejszej specyfikacji, pokazuje też ewolucję historii jako dziedziny wiedzy, która wyodrębniła się z tzw. *eruditiones* i stała się w oświeceniu autonomiczną dziedziną wiedzy. Efektem tego było uczynienie historii odrębnym przedmiotem nauczania[2].

Dzieła z zakresu *historia sacra* nie będą tu uwzględnione. Obejmowały one przede wszystkim historię Kościoła katolickiego, historię zakonu oraz hagiografię. Interesować mnie będzie tzw. *historia profana*. Warte uwagi jest też prześledzenie kierunku uzupełniania księgozbioru. Posłużą do tego inwentarze z roku 1648 (najwcześniejszy) oraz kolejny zachowany, z roku 1671. Są to jedyne spośród XVII-wiecznych indeksów reformackich, w których wyodrębniony jest dział *Libri historici*.

I. HISTORYCY STAROŻYTNI

1. *Index Totius Bibliothecae Patrum Reformatorum Conventus Cracoviensis ad Sanctum Casimirum Anno Domini* ***1648***

W najstarszym zachowanym indeksie w dziale *Libri historici* odnotowano w sumie 31 pozycji. Wśród historyków starożytnych znajdujemy **Tytusa Liwiusza** (59 p. n. e.–17 n. e.) *Ab Urbe condita* tutaj jako *Latinae historiae principis* [382; *in octavo* 12][3], **Swetoniusza** (ok. 69–ok. 122) *Żywoty Cezarów* [382; *in octavo* 11], **Juliusza Cezara** (100 p.n.e.–44 p. n. e.) *Commentarii rerum gestarum belli Gallici* oraz *Commentarii rerum gestarum belli civilis* [382; *in octavo* 13] oraz **Pliniusza Starszego** (23n. e.–79n. e.) *Naturalis historia* [382; *in octavo* 14]. To imponujące dzieło (37 ksiąg; 2493 paragrafów) było próbą encyklopedycznego uporządkowania wiedzy z zakresu między innymi kosmologii, geografii, zoologii, botaniki i farmakologii.

Oprócz wymienionych jest jeszcze *Historia rzymska* **Kasjusza Diona** (**Lucius Cassius Dio Cocceianus;** 163/164–ok. 235**)** [382; *in octavo* 2] historyka greckiego pochodzenia, opisująca dzieje Rzymu od założenia do czasów Aleksandra Sewera, oraz wybór historycznych prac **Ksenofonta** (430 p. n. e.–355 p. n. e.) *Historici opera* [382; *in octavo* 4].

2. *Index Bibliothecae FF. Minorum Reformatorum: Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno D‹omi›ni* ***1671***

W indeksie z roku 1671 pozycji opisanych jako historyczne jest już 124. Do spisu autorów starożytnych dołączają **Plutarch** (50–125) z dziełem, które określone jest enigmatycznie tytułem *Historia* (chodziło pewnie o którąś z jego prac biograficznych)

[2] K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej (1565–1773)*, Gdańsk 1999, s. 142–160.

[3] Za każdym przywołanym w tekście dziełem, które znajduje się w reformackim indeksie, umieszczona została adnotacja. Wszystkie zachowane XVII- i XVIII-wieczne indeksy przechowywane w bibliotece klasztoru św. Kazimierza w Krakowie zostały spięte razem i odręcznie (ołówkiem u góry strony) ponumerowane; jednak nie chronologicznie. W kwadratowym nawiasie umieszczonym po każdym przywołanym dziele podano więc stronę, format książki oraz liczbę, pod jaką widnieje w indeksie dana pozycja.

[73; *in folio* 14 oraz 81; *in duodecimo* 10], **Tacyt** (ok. 55–ok. 120) z *Rocznikami* [75; *in quarto* 3], **Ksenofont** z *Historią grecką*, **Kurcjusz Rufus** (Quintus Curtius Rufus) jako autor *De rebus gestis Alexandri Magni* [81; *in duodecimo* 21], **Korneliusz Nepos** (100 p. n. e.–24 p. n. e.) i jego *De vita excellentium imperatorum Graecorum ac Romanorum* [81; *in duodecimo* 27] oraz *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* – zbiór opowieści i maksym z historii głównie Rzymu i Grecji **Waleriusza Maksymusa** (1. połowa I w. n. e.) [81; *in duodecimo* 16].

Nie zabrakło klasycznej pozycji **Tytusa Liwiusza** *Ab Urbe condita* [73, *in folio* 16]. Znajdujemy dalej dzieło **Gajusza Juliusza Solinusa** (III wiek n. e.) *Polyhistor rerum toto orbe memorabilium thesaurus locupletissimus* […] [73; *in folio* 2], mające charakter raczej geograficzny. Szczegółowy opis świata z naciskiem położonym na zjawiska niezwykłe i charakterystyczne cieszył się w XVI i XVII wieku znaczną popularnością. Dalej znajdujemy **Justyna** (Marcus Iunianus lub Iunianius; II lub III wiek n. e.) *Historiae Philppicae* [78; *in octavo* 19] oraz rzymskiego historyka **Korneliusza Neposa** (choć jego pracę przypisano gramatykowi o nazwisku **Aemilius Probus** i pod takim nazwiskiem widnieje w indeksie) *De vitis excellentium Graeciae imperatorum* […] [81; *in duodecimo* 27].

Wśród autorów dzieł historycznych wymienieni są też **Owidiusz** i jego *Metamorfozy* (być może ze względu na ich quasi-historyczną strukturę) [81; *in duodecimo* 13] oraz **Lukan** (39–65) [81; *in duodecimo* 16], jako autor historycznej epopei *Farsalii*.

II. HISTORYCY NOWOŻYTNI

1. *Index Totius Bibliothecae Patrum Reformatorum Conventus Cracoviensis ad Sanctum Casimirum Anno Domini* ***1648***

Co ciekawe, w księgozbiorze reformackim nie było prac historyków średniowiecznych. Mamy za to całą paletę historiografów XVI- i XVII-wiecznych. W indeksie najwcześniejszym jest ich jeszcze stosunkowo niewielu. Odnajdujemy więc postać **Marco Antonio Cocci Sabellico** (ok. 1436–1506), wybitnego humanistę i historyka, ucznia Pomponiusza Letusa, jako autora *Enneades seu Rapsodiae historiarum* [381; *in folio* 1], historii świata, jednego z pierwszych humanistycznych dzieł tego rodzaju. Warte odnotowania, że opisał w nim wyprawę Krzysztofa Kolumba do Nowego Świata. W indeksie z roku 1671 jest jeszcze inne jego dzieło *Historia rerum venetarum ab orbe condita* [73; *in folio*13]. Kolejna historia powszechna to głośna praca **Horacego Tursellinigo** (1545–1599), jezuity. Jego zarys historii powszechnej nosi tytuł *Historiarum ab origine mundi usque ad annum 1598 epitome libri X* […] [382; *in duodecimo* 2]. W kolegiach jezuickich był to podstawowy podręcznik do nauczania dziejów. Wielokrotnie wznawiany i uzupełniany pełnił przez 200 lat swą dydaktyczną funkcję (ostatnie wydanie 1786 roku)[4]. Można się domyślać, że także w kształceniu reformackim odgrywał podobną rolę.

[4] K. Puchowski, *dz. cyt.*, s. 40–45.

Dziełem, które na tym wczesnym etapie budowania księgozbioru znalazło się u reformatów, jest *Argenis* **Johna Barclaya** (1582–1621) [382; *in octavo* 5], alegoryczno-satyryczny romans ukazujący społeczno-polityczną kondycję Europy XVII wieku. Ten głośny utwór przetłumaczony został na wiele europejskich języków. Na grunt polski przeniósł go Wacław Potocki.

W końcu mamy kilka prac polskich autorów. Są wśród nich **Jan Herburt** (ur. po 1524–1577) i jego *Chronica sive historiae Polonicae compendiosa… descriptio*, **Pawła Potockiego** (1. połowa XVII wieku–1675) kasztelana kamienieckiego, posła na sejm *Historico-politicus sive quaestiones historicae et civiles* [382; *in duodecimo* 6], przekład z Liwiusza dedykowany Władysławowi IV oraz **Marcina Kromera** (1512–1589) *Monachus, sive colloquiorum de religione libri tres* [382; *in octavo* 13] obszerny dialog będący katolickim komentarzem do gorących sporów z protestantami.

2. *Index Bibliothecae FF. Minorum Reformatorum: Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno D‹omi›ni* ***1671***

Indeks z 1671 roku pokazuje, w jakim kierunku rozwijał się historyczny księgozbiór. Zgromadzone tam XVI- i XVII-wieczne prace układają się w pewne grupy, które spróbuje się tutaj wyodrębnić.

a. Historie powszechne

Wśród autorów dzieł mających ambicję opisać dzieje świata są ***Johann Ludwig Gottfried*** (1584–1633) protestancki teolog i jego dzieło *Archontologia cosmica sive imperiorum, regnorum, principatuum rerumque publicarum omnium per totum terrarum orbem commentarii* [73; *in folio* 4], **Nicolaus Vernulaeus** (Nicolaus de Vernulz), holenderski dramaturg, retor i historyk (1583–1649) autor *Epitome Historiarum ab orbe condito ad haec usque tempora per monarchias quattuor deducta* [75; *in quarto* 25] oraz **Abraham Buchholzer** (1529–1584), niemiecki teolog protestancki, historyk i pedagog, ze swoim dziełem *Index chronologicus monstrans annorum seriem a mundo condito usque ad annum nati Christi* [78; *in octavo* 1]. Dział ten zdominowany jest przez autorów protestanckich. Obok już wymienionych znajdujemy jeszcze głośne i wielokrotnie wznawiane dzieło *Calendarium Historicum* **Paula Ebera** (1511–1569) [75; *in quarto* 10], gdzie autor dokonał między innymi rewizji rzymskiego kalendarza, oraz *Thesaurus chronologiae in quo universa temporum et historiarum series in omni vitae genere ponitur ob oculos* luterańskiego profesora teologii i filozofii, bliskiego przyjaciela Melanchtona **Johanna Heinricha Alsteda** (1588/1589–1638) [75; *in quarto* 21]. Jego praca ma charakter encyklopedyczny, zbiera w niej autor prace ponad 500 autorów od starożytności po czasy mu współczesne.

b. Historie państw i regionów

Warta zauważenia jest też grupa prac poświęconych historii poszczególnych państw i regionów. I tak indeks odnotowuje takie pozycje jak: *Historia Persica* napisana przez

Petro Bizari (?1530–?1586) [73; in folio 15], *Historia Hispanica* [78; *in folio* 24] autorstwa **Andrea Bependi** czy *Disserti Belgii Chronicon* [78; *in octavo* 28], *Belgium confoederatum* [81; *in duodecimo* 4] *Elogia regum Boemiae* [75; *in quarto* 31] czy w końcu *Descriptio nova regni Sueciae* [81; *in duodecimo* 7]. W przypadku ostatniego z wymienionych tekstów chodzi być może o utwór *Regnorum Sueciae, Gothiae, Magnique Ducatus Finlandiae etc. Descriptio Nova*, obejmujący więc nie tylko dzieje Szwecji, ale też innych państw skandynawskich.

W grupie tej można umieścić jeszcze tekst zatytułowany *Scanderbergi Vita* [78; *in octavo* 9–10]. Ta ostatnia pozycja, na co wskazuje określenie *vita*, to historia życia wielkiego albańskiego XV-wiecznego bohatera Skanderbega (Jerzy Kastriota, 1405–1468), który uważany był w Europie za wzór chrześcijańskiego władcy skutecznie stawiającego czoło otomańskiej inwazji. Jednym z najpopularniejszych dzieł jemu poświęconych była praca albańskiego historyka Marino Barlezio (ok. 1450–1512/1513), *Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirotarum principis*.

Ostatnia pozycja wymieniona w tej kategori to *Typus Gloriae Austriacae* […] *Varia Poesi Exhibitus* **Johanna Marxa Reinharda** [75; *in quarto* 13]. O tyle nietypowa na tle pozostałych, że jest to zbiór emblematów.

c. Historia starożytna oczami humanistów

Także historia starożytna opisywana przez pisarzy nowożytnych znalazła się w reformackim księgozbiorze. Wśród nich praca **Francisco Poletti** (w indeksie znajdujemy formę: Toletti) *Historia fori Romani* [78; *in octavo* 7] oraz **Andrei Domenico Fiocchi**, papieskiego sekretarza, *De magistratibus et sacerdotiis Romanorum* [81; *in duodecimo* 25]. Przy tym tytule figuruje **Lucius Fenestella** (52 p. n. e. –19 bądź 35/36 n. e.), rzymski historyk, pod którego nazwiskiem wydał swą pracę Fiocchi. Można tu wymienić również dzieło *Icones Imperatorum Romanorum* [73, *in folio* 5]. Widnieje przy nim nazwisko **Gaspara Gevartiusa** (1593–1666), uczonego, poety i krytyka. Był on autorem literackich komentarzy do portretów władców wykonanych ręką **Huberta Goltziusa** (1526–1583), słynnego artysty malarza, grafika i numizmatyka.

d. Traktaty z teorii ustroju

Zaskakująco dużo tekstów mieści się w grupie, którą określić można mianem teorii ustroju, przy czym wchodzą tu w grę zagadnienia prawnicze, ekonomiczne i polityczne.

Pierwszym tekstem, który można tu wymienić, jest *Tractatus de antiquitatibus temporum* [73; *in folio* 8]. Jego autor, profesor prawa, Włoch **Aymone Cravetta** (1504–1569), był doradcą księcia Sabaudii Emmanuela Filiberta. Jego praca, odwołując się do rzymskiego prawa, traktuje o spadkach i dziedziczeniu, o nabywaniu nieruchomości, a także o prawie feudalnym oraz statusie prawnym zamężnych kobiet.

Mamy tu także **Gabriela Ackeleye** *XXV exercitationes, sive politico-philologici discursus in librum C. Cornelii Taciti de moribus Germanorum veterum* [78; *in octavo* 29].

Inspirował się autor dziełem Tacyta o charakterze etnograficznym *De origine et situ Germanorum*. Jedyny egzemplarz odnaleziony w XV wieku, był niezwykle popularny wśród humanistów (Piccolomini, Celtis), widzących w nim wiarygodne źródło do dziejów starożytnej Germanii. Posłużył on jako źródło inspiracji do politycznych rozważań o państwie.

Kolejny autor to **Adam Contzen** (1571–1635) niemiecki jezuita, który zajmował się teologią kontrowersyjną, egzegezą, ale i ekonomią. W tej ostatniej dziedzinie zasłynął przede wszystkim pracą *Politicorum libri X.* Określano go jako anty-Machiavellego, ponieważ w swej pracy opisał ideał władcy chrześcijańskiego, postępującego zgodnie z nauką Kościoła. Omówił w tej pracy też szczegółowe kwestie polityczne, dotyczące gospodarki, podatków (postulował ich reformę). Traktat ten miał niejako swoją kontynuację. Contzen napisał bowiem powieść polityczną *Methodus doctrinae civilis seu Abissini regis historia* [75; *in quarto* 26], w której próbował pokazać praktyczne zastosowanie swoich teorii. Odnotowana została ona w reformackim indeksie z 1671 roku. Warto jednak dodać, iż w indeksie z roku 1689 są jeszcze inne prace tego autora. Obok wspomnianego przed chwilą *Politicorum libri X*, jest jeszcze *De statu vita et virtute aulicorum*. To rodzaj *speculum*, opisującego cechy dobrego dworzanina [114; 125–128]. Adam Contzen wielce cenił polityczne koncepcje Justusa Lipsjusza. To właśnie fundamentalne dzieło wielkiego humanisty *Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex* zainspirowało niemieckiego jezuitę i jego *Politicorum libri X*. Był on też inicjatorem pomysłu, aby dzieła polityczne Lipsjusza stały się elementem jezuickiej edukacji[5].

Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex **Lipsjusza** (1547–1606) [81; *in duodecimo* 9] także znalazło się w reformackim zbiorze. Uznawane za fundamentalne wśród zwolenników idei monarchii absolutnej, od pierwszego wydania w 1589 roku do połowy XVIII wieku miało ponad pięćdziesiąt wydań. Przetłumaczono je na 24 języki[6]. To obszerna praca, w której autor, bazując na dziełach przede wszystkim filozofów i historyków od starożytności począwszy, tworzy własną „teologię" polityczną. Pierwsze dwie księgi to wizerunek idealnego władcy, trzecia i czwarta traktują między innymi o urzędach, instytucjach państwowych, stosunku państwa do religii, mechanizmach rządzących wspólnotą. Piąta podejmuje kwestie strategii militarnych, armii i dowództwa. Szósta zaś rozwija kluczowe pojęcie dla Lipsjuszowego pojmowania mądrej działalności politycznej — *prudentia* (roztropność)[7].

e. Teksty satyryczne

Warto odnotować obecność dwóch tekstów o charakterze politycznej satyry. Pierwszy to *Lapis Lydius politicus* **Trajano Boccaliniego** (1556–1613) [81; *in duodecimo* 3], w indeksie widniejący omyłkowo jako Rozalini. *Lapis Lydius* jest łacińską wersją tekstu, który został napisany po włosku, a zatytułowany był *Pietra del paragone politico*. Był

[5] J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010, s. 201–202.
[6] Tamże, s. 199.
[7] Tamże, s. 202–205.

on ostrą satyrą na świat polityki, pozbawioną złudzeń co do mechanizmów rządzących nią i demaskującą je. Stawia się autora i jego myślenie o politycznych mechanizmach po przeciwległej stronie wobec myślenia takich utopistów jak Tomasz Campanella czy Franciszek Bacon.

W indeksie, co ciekawe, odnajdujemy także ostrą antyjezuicką satyrę *Monarchia solipsorum* [78; *in octavo* 26–27]. Jako autor widnieje niejaki **Lucius Cornelius Europaeus**. Jest to jednak pseudonim. Autor to najprawdopodobniej eksjezuita **Jules Clément Scotti** (1602–1669), choć czasem autorstwo przypisywano Melchiorowi Inchoferowi, którego nazwisko pojawiło się w kolejnych wydaniach. Tekst wywołał duże poruszenie. Jezuitów opisano jako tajne stowarzyszenie „Solipsen", które ma ambicje posiadania wszechwładzy. Autor był przekonany, że demaskuje ich hipokryzję i rządzę władzy. Doskonałą egzemplifikacją zawartości jest ilustracja i komentarz do niej, które można znaleźć na początku francuskiego wydania z roku 1824. Przedstawia ona kameleona, a pod spodem słowa: „Caméléon est donc l'emblème de ces hypocrites qui prennent la manière de penser et d'agir des hommes puissants, et qui en changent toutes les fois que cela leur paraît nécessaire pour assouvir leur vile ambition"[8].

f. Epistolografia

Dział historyczny uwzględnia również epistolografię. Dwa niezwykle ciekawe zbiory listów. Pierwszy to *Epistolae familiares* **Eneasza Sylwiusza Piccolominiego** (później papieża Piusa II, 1405–1464) [75; *in quarto* 29], to listy poruszające różne tematy (osobiste, filozoficzne, poetyckie historyczne). Są one doskonałym źródłem informacji o XV-wiecznej Europie, zwłaszcza o charakterze politycznym i religijnym.

Autorem kolejnego zbioru listów jest **Jean Tixier de Ravisi** (1480–1524), francuski humanista, retor, erudyta i wybitny znawca kultury antycznej (*Epistolae Joannis Ravisii Textoris, Non vulgaris Eruditionis* [81; *in duodecimo* 29]).

g. Czasopismo

Intryguje kolejna pozycja. To jedno z pierwszych czasopism, jakie zaczęły ukazywać się w Europie, **Mercurius Gallo-Belgicus; sive Rerum in Gallia et Belgio potissimum: Hispania quoque, Italia, Anglia, Germania, Polonia** […] [78; *in octavo* 11–12]. Wydawane było co pół roku, dystrybuowane na targach książki 1594–1638. Rzecz ma charakter szczegółowego opisu kolejnych znaczących politycznych, społecznych, militarnych i gospodarczych wydarzeń, które miały miejsce w danym roku.

h. Polscy pisarze historyczni

Dobrze wyposażony był reformacki księgozbiór w prace polskich historyków. Uwzglednione były tutaj teksty zarówno polsko-, jak i łacińskojęzyczne. Nie zabrakło żadnego z kluczowych dzieł polskiego dziejopisarstwa. Mamy więc **Jana Długosza** (1415–1480) *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* [73; *in folio* 9], *Chronica*

[8] J. C. Scotti, *La Monarchie des Solipses*, Paris 1824, s. 8.

Polonorum **Macieja Miechowity** (1457–1523) [73; *in folio* 10], *Annales* **Stanisława Orzechowskiego** (1513–1566) [78; *in octavo* 13], *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* **Marcina Kromera** (1512–1589) [73; *in folio* 6].

Szymon Starowolski pojawia się jako autor dzieła metahistorycznego *Penu historicum* [78; *in octavo* 4]. Traktat wydany został w 1620 roku. Autor powołuje się w nim na autorytet przede wszystkim Justusa Lipsjusza oraz jego ucznia Jana Bernartiusa i jego dzieła *De utilitate legendae historiae libri duo*. Szeroko wywodzi w nim o pożytkach płynących ze znajomości historii, traktuje o metodologii prac historycznych, udziela rad czytelnikom dzieł historycznych.

Korzystający z reformackiego księgozbioru mogli także poznać praktyczną stronę historycznego oratorstwa, biorąc do ręki mowy **Krzysztofa Warszewickiego** (1543–1603) oraz Ossolińskiego, zapewne Jerzego. Przy nazwisku tego pierwszego mamy enigmatyczną formułę *Oratio* [75; *in quarto* 15]. Trudno więc powiedzieć, o którą z jego licznych mów chodzi. Najsłynniejsze to *De laudibus Ioannis Tarnovii* […] *Oratio*; *Ad Stephanum Regem Poloniae Oratio*; *In obitum Stephani I Regis Poloniae oratio*; *In mortem Annae Austriacae Poloniae Sueciae Reginae oratio*. Przy nazwisku Ossolińskiego pojawia się zaś określenie *Orationes* [75; *in quarto* 7]. **Jerzy Ossoliński** (1595–1650) kanclerz wielki koronny, słynny mówca, którego oracje znane były w całej Europie (np. *Oratio ad Jacobum I Britaniae Regentem Londini nomine Sigismundi III auxilium adversus barbaros poscendo* czy *Oratio ad Ferdinandum septemvirosque S‹acri› R‹omani› I‹mperii› Principes congregatos Ratisbonae*). Być może termin „*orationes*" (umieszczony przy jego nazwisku) odsyła do jego zbioru mów wydanego w 1647 roku zatytułowanego *Orationes habitae apud Summum Pontificem, Imperatorem, Reges, Principes et Venetam Rempublicam cum nomine duorum Regum Septemtrionis maximorum Sigismundi III Patris, et Vladislai IV filii* […].

Kolejna grupa, o której należy wspomnieć, to teksty będące reakcją czy zapisem rozgrywających się współcześnie wydarzeń. Można je w jakiejś mierze nazwać literaturą okolicznościową. Są wśród nich takie prace jak **Samuela Kazimierza Kuszewica** (1607–1666) *Narratio Legationis Zbaravianae et rerum apud Ottomanos* [81; *in duodecimo* 8], historia poselstwa księcia Zbaraskiego do Turcji; *Carcer Gallicus* [75; *in quarto* 8] **Ewerharda Wassenberga** (1610–1667), historiografa na dworze Zygmunta Wazy, opisujące uwięzienie we Francji królewicza Jana Kazimierza (*Carcer Gallicus* to rodzaj tematycznego wypisu z jego dzieł historycznych). Do międzywyznaniowych sporów nawiązuje praca znanego antyariańskiego polemisty, jezuity, **Mikołaja Cichowskiego** (1594–1669) *Speculum Samosathenistarum; vel Socianistarum; vulgo Arrianorum* […] [75; *in quarto* 18]. Był to polemista niezwykle ostry i napastliwy. Przyczynił się wydatnie do wydania i utrzymania dekretu banicyjnego dotyczącego arian[9].

Wśród polskich pisarzy historycznych mamy jeszcze *Opuscula* Zawackiego (to formuła z indeksu) [81; *in duodecimo* 19]. Wydaje się, że chodzi o **Teodora Zawadzkiego**

[9] Zob. hasło: *Cichowski Mikołaj*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004, s. 99.

(**Zawackiego**) autora popularnego traktatu rolniczego, rodzaju gospodarskiego kalendarza *Memoriale oeconomicum*. Pozostawił on po sobie także pisma z zakresu prawa oraz jego historii. Trudno powiedzieć, czy sporządzający indeks pisząc „*Opuscula"* miał na myśli kilka dzieł Zawadzkiego, które znajdowały się w księgozbiorze, a których tu nie wyszczególnił, czy może chodziło mu na przykład o dzieło zatytułowane *Processus ludicarius Regni Poloniae. Opera Theodori Zawacki, Ex Familia Rogala, Equitis Poloni* (1612).

Ostatnie dwa teksty, które zostaną tu przywołane, to *Idea Apocaliptica seu Apocalipsis Stanislai Orichovii in qua Facies perturbatae et afflictae Reipublicae ejusque restaurandae ratio repraesentatur*. Dzieło — co sugeruje sam tytuł — figuruje przy nazwisku Orzechowskiego [81; *in duodecimo* 2]. Pracę tę bowiem długi czas przypisywano właśnie temu pisarzowi, podczas gdy dziś wiadomo, że jej autorem był **Jan Dymitr Solikowski** (1539–1603). To inspirowany apokaliptycznymi wizjami św. Jana obraz współczesnej Polski i grożących jej niebezpieczeństw. Kolejny tekst, będący tym razem poetyckim zapisem historycznego wydarzenia, to *Nowa Gigantomachia* [75, *in quarto* 4] **Augustyna Kordeckiego** (1603–1673). Autor, przeor jasnogórkiego klasztoru, dowodzący jego obroną w trakcie szwedzkiego najazdu (1655), opisał w nim dzieje oblężenia częstochowskiego sanktuarium.

Na koniec warto wspomnieć, że księgozbiór uwzględniał także ***Statuta Regni Poloniae*** [73; *in folio* 24–25], zbiór norm prawnych Rzeczypospolitej Jana Herburta (*Statuta Regni Poloniae in ordinem alphabeti digesta*).

* * *

Pierwszy odnotowany stan klasztornego księgozbioru z 1648 roku, choć jeszcze stosunkowo ubogi, pozwala już wyznaczyć zasadnicze pola historiograficznych zainteresowań zakonu, a chyba też profil historycznego kształcenia. Pierwsze, co daje się zauważyć, to nacisk położony na poznanie historiografii starożytnej. Nie można zapominać, że dzieła historyczne, zwłaszcza starożytne, pełniły rolę służebną wobec retoryki. Wykorzystywano je przede wszystkim jako źródło przykładów w ćwiczeniu retorycznych umiejętności. W tym jeszcze niewielkim pierwszym opisanym księgozbiorze nie brakuje prawie żadnego nazwiska z czołówki rzymskich historiografów. Warto odnotować brak zainteresowania historiografią średniowieczną. Pojawiają się za to, choć jeszcze nieliczni, przedstawiciele historiografii renesansowej. Znamienna jest obecność pracy jezuity Horacego Tursellinigo, który (o czym była już mowa) miał ogromny wpływ na kształt historycznego kształcenia jezuitów. Być może i u reformatów pełnił podobną funkcję.

Zaledwie trzy nazwiska polskich autorów: Pawła Potockiego (*Historico-politicus sive quaestiones historicae et civiles*), Marcina Kromera (*Monachus, sive colloquiorum de religione libri tres*) oraz Jana Herburta (*Chronica sive historiae Polonicae compendiosa… descriptio*) mogą sugerować brak zainteresowania polską historiografią. Indeks z roku 1671 pozwala zweryfikować te obserwacje.

Coraz bardziej okrzepły na polskim gruncie zakon reformatów, pozyskujący nowe klasztory, z coraz większą liczbą kandydatów do służby zakonnej doskonalił także system kształcenia przyszłych zakonników. Księgozbiór z 1671 roku odzwierciedla ten

stan. Jego kształt, jeśli chodzi o dział historyczny, nie odbiega już zawartością od modelowych pod tym względem księgozbiorów jezuickich.

Jedna z różnic jest jednak zasadnicza i znacząca. Wśród historii powszechnych poza Tursellinim mamy tylko prace protestantów: Johanna Ludwiga Gottfrieda, Nicolasa Vernulaeusa, Abrahama Buchholzera, Paula Ebera, Johanna Heinricha Alsteda. Kluczowym okazało się więc nie kryterium wyznaniowe, lecz merytoryczne, historiografia uprawiana przez protestantów stała bowiem na wysokim poziomie. W tym czasie, kiedy stosunki między katolikami a protestantami były bardzo napięte, wzajemna niechęć, czasem nienawiść, przekładały się na nieufność wobec naukowego dorobku przeciwników, nawet jeśli był on pozbawiony konfesyjnej perspektywy.

Zwraca uwagę, jak wiele dzieł w dziale *Libri historici* to prace z zakresu geografii. Umieszczenie ich „tutaj" to świadectwo ówczesnych przekonań pedagogicznych, wedle których historia łączyć się powinna z wiedzą geograficzną i chronologią („dwojgiem oczu historii" — jak je nazywano)[10]. Chronologię reprezentują prace Abrahama Buchholzera oraz Johanna Heinricha Alsteda. Za najwybitniejszego przestawiciela tej ostatniej dziedziny katolicy uznawali Dionizjusza Petawiusza i jego dzieło *De doctrina temporum*. Znajdziemy je w reformackim indeksie z 1689 roku [s. 116; 27–28[11]].

Przegląd zawartości reformackiego księgozbioru (w zakresie dzieł historycznych) pokazuje tendencje, jakie panowały w XVII-wiecznej dydaktyce. Bazowano już nie tylko czy nie przede wszystkim na historiografach starożytnych, ale coraz szersze zainteresowanie wzbudzali historiografowie nowożytni. Charakterystyczne było również postrzeganie historii w powiązaniu z takimi dziedzinami jak, z jednej strony, geografia i chronologia, z drugiej — prawo, ekonomia, filozofia czy polityka, z trzeciej zaś numizmatyka i emblematyka. Coraz mocniejszy nacisk kładziono na dzieje narodowe. Stąd też coraz większy udział w księgozbiorze polskich historyków. Biblioteka reformacka posiadała prawie wszystkie znaczące dzieła polskich historiografów, począwszy od Długosza, poprzez autorów renesansowych, aż po twórców XVII-wiecznych.

The Historical Works in the XVIIth Reformati Library of S. Casimir Monastery in Cracow

Summary

This article is the analysis of two library indexes. The inventories date from the XVIIth century (1648 and 1671); it describes ownership of library of Cracow monastery S. Casimir. It was a monastery of members of The Order of the Reformati. Each of them contains a historical section "*libri historici*". Within them are libri historici sacri and libri historici profani. Here are described historia profana. The first analysis has been dedicated to works of ancient authors, and then — modern. The book collections do not miss any of the leading writers of antiquity (e.g. Titus Livius, Suetonius, Julius Caesar, Plinius Secundus, Tacitus, Plutarchos). Works of modern authors were divided into the following parts: General history, History of countries and regions, Ancient history through the eyes of humanists, Treatises of the theory of system, Satirical works, Epistolary, Periodicals, Polish historical writers. The arrangement of the material is in such a way that is reveals main historical areas of interest of contemporaries.

[10] K. Puchowski, *dz. cyt.*, s. 105.

[11] *Index Totius Bibliothecae PP. Reformatorum* […] *Anno Domini 1689* […].

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Andrzej Wałkówski[1]
Uniwersytet Łódzki

Pochodzenie kancelaryjne dokumentów — sołtysa Piotra, Racibora Wojciechowicza oraz trzech przedstawicieli rodu Odrowążów dla klasztoru cystersów w Mogile z lat 1228–1231

W Krakowie na terenie Nowej Huty znajduje się klasztor cystersów. Jest on położony na ziemiach dawnej wsi Mogiły, która obecnie nie istnieje. Jednak nazwa tej wsi zachowała się i stanowi nadal tradycyjne określenie miejsca położenia opactwa: „Kraków Mogiła"[2]. Klasztor ten jako jedyny obok Szczyrzyca utrzymał historyczną, nieprzerwaną ciągłość i nie uległ kasacie w czasie zaborów[3]. Zachował przy tym swoje zasoby piśmiennictwa, do których należy klasztorne archiwum, zawierające liczne dokumenty, świadczące o szczególnej zapobiegliwości zakonników. Dokumenty te stanowiły bowiem zabezpieczenie podstaw ich materialnej egzystencji[4].

Dokumenty te były przedmiotem moich badań w kontekście monograficznego opracowania klasztornego skryptorium. Ich wyniki zarysowo opublikowano w komu-

[1] Prof. dr hab. Andrzej Wałkówski, (ur. 1959), ukończył studia historyczne na Uniwersytecie Wrocławskim (1983), pracę doktorską napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Wacława Korty *Dokumenty i kancelarie książąt legnickich do końca XIII wieku* obronił w tamtejszym Instytucie Historycznym (1989). Przebywał na stypendium Fundacji H. Hertza na uniwersytecie w Münster pod opieką naukową prof. Ilpo Tapani Piirainena (1994). Stopień doktora habilitowanego (1998) uzyskał na podstawie pracy *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, która otrzymała nagrodę Ministra Edukacji Narodowej (1999), tytuł profesora uzyskał w 2011 roku. Zawodowo jest związany z Uniwersytetem Łódzkim, z Katedrą Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej. Ponadto współpracuje z Wyższą Szkołą Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi oraz Szkołą Wyższą Przymierza Rodzin w Warszawie, prowadząc wykłady i uczestnicząc w redakcji tamtejszych wydawnictw. Zajmuje się badaniami nad kulturą umysłową średniowiecza, szczególnie zaś piśmiennictwem sakralnym i pragmatycznym cystersów oraz średniowiecznym biskupstwem lubuskim. Inny kierunek badawczy to prace nad wykorzystaniem informatyki w nauce historycznej. Na tym polu współpracuje on z dr. Bogdanem Tropakiem — informatykiem i matematykiem z Uniwersytetu Zielonogórskiego. Współpraca ta zaowocowała opracowaniem i wdrożeniem kilku specjalistycznych komputerowych programów bazowych dla badań historycznych i generalnie humanistycznych — program *Diploma* (dwie wersje) *FAUXPAR*, *Codex* i *Codex 2* oraz *Fiszka*. Jest autorem książki *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile do końca XIII wieku* (Łódź 2009). Prezentowany referat stanowi fragment badań tegoż skryptorium.

[2] B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 1998, s. 41.

[3] M. Pirożyński, *Zakony męskie w Polsce*, Lublin 1937, s. 58; J. Stożek OCist. opat prezes, *Przedmowa*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 5.

[4] Zob. K. Skupieński, *Funkcje małopolskich dokumentów prywatnoprawnych do roku 1306*, Lublin 1990, s. 69.

nikacie wydanym w roku 2007[5]. W dwa lata później wydano na temat skryptorium trzy publikacje. Dwie z nich dotyczyły dokumentów królów, książąt polskich i ich urzędników[6] oraz duchownych diecezji krakowskiej[7]. Publikacje te dotyczyły tych dyplomów, które zredagowano lub spisano na czysto w klasztorze. Trzecia stanowi pełne, monograficzne opracowanie skryptorium opactwa cystersów Mogile[8].

Przedmiotem zainteresowań niniejszego komunikatu są trzy dokumenty wystawione przez przedstawicieli małopolskiej elity średniowiecznej. Pierwszy z nich został wydany w Krakowie 21 maja 1228 przez krakowskiego sołtysa Piotra, który sprzedał klasztorowi cystersów w Mogile wieś Trusinów za 50 grzywien srebra[9]. Autentyczność tego dokumentu była przedmiotem osobnych badań[10]. Drugi dyplom wystawił Racibor syn Wojciecha 24 maja 1230 roku, sprzedając swoją wioskę Zrasową za 40 grzywien cystersom w Mogile[11]. Wreszcie trzeci wydano 17 IX 1231 roku w związku z tym, że Szaweł i Sąd, synowie komesa Dobiesława Prandocica Odrowąża, oraz Dobiesław, syn Wisława Prandocica Odrowąża, w raz z innymi krewnymi zrzekli się praw do Mogiły, Prandocina oraz Mikułowic, które nadali wcześniej cystersom Wisław i Iwo Odrowąż[12].

Interesujące może być miejsce sporządzenia owych trzech dokumentów. Chodzi o to czy i w jakim stopniu powstały one w klasztornym skryptorium. Chciałbym ustalić proweniencję redakcji dokumentów i czy mamy do czynienia z dyktatem skryptorium cystersów. Czy są jakieś cechy stylistyczne tekstu, które mogą za tym przemawiać. Być może spotykamy je w dyplomach innych wystawców dla opactwa cystersów w Mogile. Jakich formuł dotyczą. Poprzez porównania ich stylistyki ustalimy, czy stanowiące przedmiot badań trzy dokumenty zostały zredagowane w klasztorze cystersów, w Mogile. Następny cel naszych rozważań dotyczy pisma. Musimy stwierdzić,

[5] A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim do końca XIII wieku*, [w:] *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opatowi dr. Eustachemu Kocikowi OCist.*, red. A. M. Wyrwa, Poznań–Katowice–Wąchock, 2007, s. 267–277.

[6] Tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów i książąt polskich oraz ich urzędników do końca XIII wieku*, [w:] *Kościół i Państwo. W dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. M. Stawski, Warszawa 2008 [druk 2009], s. 19–46.

[7] Tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach biskupów krakowskich i innych duchownych diecezji krakowskiej do końca XIII wieku*, [w:] *Scriptura. Diploma. Sigillum. Prace ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Bobowskiemu*, red. J. Karczewska, J. Zdrenka, Zielona Góra 2009, s. 171–195.

[8] Tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile do końca XIII wieku*, Łódź 2009, całość.

[9] *Zbiór Dokumentów Klasztoru Mogilskiego przy Krakowie*, wyd. E. Janota, Kraków 1865 (dalej cyt. ZDKM), nr 8. Dokument zachowany w oryginale w Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie, Dyplomy pergaminowe (dalej cyt. ACM, Kr., Dypl. perg.), sygn. 7; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 193 (regest nr 4).

[10] A. Wałkówski, *Studia nad autentycznością dokumentu krakowskiego sołtysa Piotra dla cystersów mogilskich z 1228 roku*, [w:] *Ludzie i książki. Studia i szkice bibliograficzno-biograficzne. Księga pamiątkowa dedykowana Profesor Hannie Tadeusiewicz*, red. E. Andrysiak, współpraca J. Konieczna, A. Walczak-Niewiadomska, M. Rzadkowska, Łódź 2011, s. 101–110.

[11] ZDKM nr 10; dokument zachowany w oryginale w ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 10; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 194 (regest nr 5).

[12] ZDKM nr 12; dokument zachowany w oryginale w ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 12; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 194 (regest nr 7).

czy dukt badanych dokumentów zdradza cechy szkoły klasztornego skryptorium i czy występują one w innych dyplomach cystersów.

Na początek przyjrzymy się redakcji najstarszego z wymienionych wyżej dyplomów krakowskiego sołtysa Piotra z 1228 roku[13]. Łatwo zauważyć, że stylistyczna budowa jego tekstu jest bardzo podobna do trzech innych dokumentów, których odbiorcą był klasztor cystersów w Mogile. Pierwszy z nich został wystawiony przez Pęcława kustosza katedry krakowskiej, drugi zaś przez wojewodę sandomierskiego Pakosława — obydwa pochodzą z 1228 roku[14]. Te dwa dokumenty zostały zredagowane w klasztornym skryptorium[15]. W tym układzie należy przypuszczać, że i wyżej wymieniony dokument sołtysa Piotra będzie nosił dyktat klasztoru cystersów[16]. Przyjrzyjmy się wszystkim trzem dyplomom:

ZDKM nr 6	ZDKM nr 7	ZDKM nr 8
Pakosław wojewoda sandomierski	Pęcław kustosz katedry krakowskiej	Piotr sołtys krakowski
[...] *presentibus et futuris, quod ego Pacozlaus,* [...] *in presentia nobilium, quorum sunt ista nomina* [...] *Acta sunt hec anno gratie M°CC°XX°VIII°, nonas Maii ad ecclesiam sancti Andree in curia domini Radoch procurtoris Cracoviensis*	*Ego Panzlaus,* [...] *notum facio omnibus, presentibus et futuris, quod* [...] *sub horum virorum testimonio, quorum sunt nomina* [...] *Acta sunt hec anno gratie M°CC°XX°VIII° in ecclesia beati Wencezlai, die dominica XII° kalendas Iunii in presentia domini Petri, primi abbatis de Clara Tumba*	*Ego Petrus,* [...] *notum facio omnibus, presentibus et futuris* [...] *sub horum virorum testimonio* [...] *Acta sunt hec anno Domini M°CC°XX°VIII° die dominica in ecclesia beati Wencezlai XII° kalendas Iunii, procurante domino Petro, primo abbate Clare Tumbe*

Warto zaznaczyć, że promulgację sformułowaną identycznie z tą, która wystąpiła w dokumencie sołtysa Piotra, spotykamy w dyplomie z 1230 roku wystawionym przez wojewodę krakowskiego Marka, który nosi dyktat klasztornego skryptorium[17]. Podobieństwo stylistyczne: *notum facimus presentibus et futuris* znajdujemy w dyplomie innego wojewody krakowskiego — Włodzimierza z roku 1238, który nosi dyktat klasztornego skryptorium[18]. Pewne podobieństwa spotykamy w promulgacji w drugim z badanych trzech dokumentów — Racibora Wojciechowicza z 1230 roku: *notum*

[13] ZDKM nr 8.

[14] Tamże, nr 6 i 7.

[15] K. Mieszkowski, *Studia nad dokumentami katedry krakowskiej XIII wieku. Początki kancelarii biskupiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 50–51 (przyp. 57–61), 111–112 (regest nr 21); A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów i książąt polskich*…, s. 30–31; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach biskupów krakowskich*…, s. 179–180.

[16] Zob. A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272–273; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104.

[17] ZDKM nr 11; A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272–273; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104–107; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów*…, s. 30–31.

[18] ZDKM nr 16; A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104–107; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów*…, s. 30–31.

facimus omnibus Christi fidelibus, presentibus ac futuris[19]. Dyplom ten posiada datację zbudowaną w sposób następujący: *Acta sunt hec anno Domini M°CC° XXX° secunda feria die nativitatis beati Iohannis Baptiste, abbatizante domino Petro, primo abbate Clare Tumbe, in ecclesia sancti Vencezlai in Cracovia* [...] bardzo podobną do takiej formuły występującej w omówionych wyżej trzech dokumentach z 1228 roku wojewody Pakosława, kustosza Pęcława i sołtysa Piotra[20]. Wspomniany dyplom Racibora ma charakterystyczną inwokację werbalną *In nomine Sancte et Individue Trinitatis amen*[21] spotykaną w pięciu innych dokumentach[22], które zredagowano w klasztorze[23]. Jest ona charakterystyczna dla dyplomów właśnie zredagowanych w opactwach[24]. Ponadto dokument Racibora posiada aprekację *Unde et volo, ut venditio mea rata et inconcussa perpetuo maneat monachis de Clara Tumba*[25]. Sama aprekacja była rzadką formułą, która mogła świadczyć o dyktacie odbiorcy[26]. Trzeci z dyplomów stanowiących przedmiot moich badań, wystawiony przez Szawła, Sąda i Dobiesława 17 IX 1231 roku został zaopatrzony w formułkę, która w literaturze bywa nazywana także formułą mówiącą o motywach religijnych działania wystawcy[27]. Podobną do niej stylizację spotykamy w dokumencie księcia Bolesława Wstydliwego z 1 X 1244 roku zredagowanym w skryptorium klasztoru cystersów w Mogile[28]. Porównajmy je:

ZDKM nr 12	ZDKM nr 21
Szaweł, Sąd i Dobiesław Odrowążowie	Bolesław Wstydliwy
17 IX 1231	1 X 1244
Ob remedium animarum nostrarum et parentum nostrorum Deo et sancte Marie promittimus et iure iurando firmamus	*Ob remedium anime sue et suorum parentum*

[19] ZDKM nr 10.
[20] Por. tamże, nr 10 z nr 6, 7 i 8; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104.
[21] ZDKM nr 10.
[22] Tamże, nr 14, 21, 23, 35, 61; Z. Mazur, *Studia nad kancelarią księcia Leszka Czarnego*, Wrocław 1975, s. 156–157.
[23] A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272–273; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104–107 i 109–110; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów*…, s. 26–30.
[24] Zob. A. Gut, *Formularz dokumentów książąt zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, Szczecin 2002, s. 70 (Czytelnik znajdzie tam dalszą literaturę i źródła).
[25] ZDKM nr 10.
[26] Widać to dobitnie w dokumentach książąt zachodniopomorskich — A. Gut, *dz. cyt.*, s. 235.
[27] Może warto ją włączyć do formularza jako osobną część, chociaż uważa ją się za element niesamodzielny łączony z narracją lub arengą. J. Grabowski, *Ze studiów nad dokumentami i kancelarią Siemowita III księcia mazowieckiego (1342–1360)*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 4: 1994, s. 148; M. Bielińska, *Kancelaria Władysława Łokietka w latach 1296–1299. Ze studiów nad kancelarią wielkopolską*, „Studia Źródłoznawcze", T. 6: 1961, s. 31–32; Z. Mazur, *dz. cyt.*, s. 34; A. Wałkówski, *Dokumenty i kancelaria księcia legnickiego Henryka V Grubego*, Wrocław 1991, s. 42, przyp. 48; tenże, *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Zielona Góra–Wrocław 1996, s. 128; A. Gut, *dz. cyt.*, s. 154.
[28] ZDKM nr 12 i 21; A. Wałkówski, *Z badań nad skryptorium mogilskim*…, s. 272–273; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 105–107; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów*…, s. 26–29.

Spośród badanych trzech dokumentów rycerskich dwa zostały zaopatrzone w listę świadków — Racibora (1230)[29] oraz Szawła, Sąda i Dobiesława (1231)[30]. Pierwszy z nich prezentuje następującą tendencję do hierarchicznej kolejności świadków duchownych: **arcybiskupi**, **biskupi**, **dziekani**, **archidiakoni**, **prepozyci**, **przeorzy**, **scholastycy**, **kustosze**, **kanonicy** spotykaną w siedmiu innych dyplomach klasztoru cystersów w Mogile wydanych przez różnych wystawców[31]. Drugi z nich cechuje następująca skłonność do kolejności świadków świeckich: **książęta**, **wojewodowie**, **kasztelanowie**, **stolnicy**, **cześnicy** widoczna w pięciu innych dyplomach klasztornych, których wystawcami były rozmaite osoby[32]. Obydwa schematy kolejności świadków stanowią cechę dyktatu skryptorium opactwa w Mogile[33]. Dokument Szawła, Sąda i Dobiesława posiada eksplicit testacji *et alii quam plurimi predictorum ducum tam milites, quam ministeriales*[34]. Podobieństwa spotykamy w pięciu dokumentach zredagowanych w Mogile, ale nie są one szczególnie mocne[35]. Omawiany dokument Szawła, Sąda i Dobiesława z 1231 roku posiada w datacji oznaczenie indykcji, które wystąpiło w sześciu innych dyplomach[36] oraz epakty i konkurrenty widoczne w innym, klasztornym dokumencie[37]. Zostały one zredagowane w klasztorze[38]. Zdaniem Agnieszki Gut, epakty i konkurrenty mogą świadczyć o dyktacie cystersów[39]. W trzynastowiecznym dyktacie klasztoru cystersów w Mogile mamy jednak tylko dwa takie przypadki[40]. Natomiast brak inwokacji w dokumencie Szawła, Sąda i Dobiesława[41] jest spotykany częściej w dokumentach zredagowanych w klasztorze do końca XIII stulecia, bo aż sześć razy[42]. W tym układzie możemy przyjąć, że omawiane trzy dyplomy wystawione przez przedstawicieli rycerstwa zredagowano w skryptorium klasztoru cystersów, w Mogile.

Przystąpmy teraz do omówienia pisma wyżej wymienionych dokumentów. Pierwszy z nich wystawiony przez sołtysa Piotra z 1228 roku został sporządzony przez tę samą rękę, co inny dyplom dla cystersów w Mogile, także pochodzący z tego roku, ale

[29] ZDKM nr 10.
[30] Tamże, nr 12.
[31] Por. tamże, nr 10 z nr 7, 14, 18, 21, 23, 25, 29.
[32] Por. tamże, nr 12 z nr 6, 11, 32, 33 i 61.
[33] A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 105 (tam jest także literatura dotycząca kolejności świadków w dokumentach) i 120.
[34] ZDKM nr 12.
[35] Tamże, nr 7, 11, 16, 18 i 22; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 105–106.
[36] Por. ZDKM nr 12 z 18, 32, 33, 35, 37 i 42.
[37] Zob. tamże, nr 12 i 37.
[38] A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104–110.
[39] A. Gut, *dz. cyt.*, s. 227–228 (Autorka podaje jako przykład zachodniopomorską podstawę źródłową i literaturę).
[40] A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 99.
[41] ZDKM nr 12.
[42] Tamże, nr 11, 16, 25, 27, 29, 44; zob. A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 104–110.

wystawiony przez kustosza katedry krakowskiej Pęcława[43]. Pismo obu dokumentów pochodzi z klasztornego skryptorium i ma charakter wczesnogotycki. Do cech gotyckich zaliczymy przewagę okrągłego *d* oraz symboliczny skrót na *et* występujący tylko w postaci zbliżonej do arabskiej siódemki. Zarazem widzimy również cechy pisma romańskiego: brak zasady Wilhelma Meyera, rzadko występujące proste *d*, oraz obecne *e-caudata*. Pismo posiada budowę liter typową dla pierwszej połowy XIII stulecia, na co wskazuje wygląd dużych liter (*A*, *I*, *M*, *R*, *T*, *V*), małych (*b*, *c*, proste *d*, *e*, *h*, *l*, *r*) jak również charakter zbitki literowej *ct*[44].

Pismo dokumentu Racibora syna Wojciecha z 1230 roku ma charakter romańsko-gotycki, a świadczy o tym przewaga prostego *d* nad okrągłym, stosowanie symbolicznego skrótu na *et* na ogół w postaci *&*, brak zasady Wilhelma Meyera, a ponadto nie ma *e-caudata*[45]. Pismo tej ręki pochodzi z pierwszej połowy XIII wieku, co widać po wyglądzie dużych liter: *A*, *H*, *I*, uncjalnego *M*, *V* oraz małych: *b*, prostego *d*, *h*, *l*, *p*, okrągłego *s, t*, oraz ligatury *ct*[46].

Dokument Szawła, Sąda i Dobiesława Odrowążów z 1231 roku sporządzono pismem wczesnogotyckim. Za cechy typowo gotyckie możemy uznać brak prostego *d* oraz *e-caudata*. Jednak obok ewidentnie typowo gotyckiej cechy, jaką jest symboliczny skrót na *et* w postaci zbliżonej do arabskiej siódemki spotykamy także jego romańską formę: *&*. Nie ma zupełnie zasady Wilhelma Meyera. Pismo prezentuje szkołę skryptorium klasztoru cystersów w Mogile. Pochodzi z pierwszej połowy XIII wieku o czym świadczy wygląd dużych liter: *B*, *D*, *U*; małych: *a*, *b*, *c*, *e*, *f* jak również zbitek literowych: *ct* oraz *st*[47].

Rekapitulując nasze rozważania, omawiane trzy dokumenty dla klasztoru cystersów w Mogile z 1228, 1230 i 1231 roku, wystawione przez krakowskiego sołtysa Piotra, Racibora Wojciechowicza oraz dziedziców Prandocina Szawła, Sąda i Dobiesława Odrowążów, zostały zredagowane i spisane na czysto w klasztornym skryptorium.

---

[43] Zob. ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 6 i 7; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 129–132; tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach biskupów krakowskich*…, s. 183–184; tenże, *Studia nad autentycznością dokumentu krakowskiego sołtysa Piotra*…, s. 103–108, gdzie Czytelnik znajdzie dowód tożsamości pisarza obu dokumentów na podstawie szczegółowej, porównawczej analizy paleograficznej; K. Mieszkowski, *dz. cyt.*, s. 17 i 96.

[44] Por. ACM, Kr., Dyplomy pergaminowe, sygn. 6 i 7 (fot. 1 i 2) z Wł. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002, s. 322; A. Gieysztor, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 2009, s. 125–126 (dla niespecjalistów wyjaśniam, że zasada W. Meyera polega na zrastaniu się wspólną ścianką dwóch sąsiednich, wzajemnie do siebie wypukłych liter — np. *b* + *o* = *bo*); W. Heinemeyer, *Studien zur Gotischen Urkundenschrift*, Köln–Graz 1962, tab. 1/2 , 3/4 , 5/6 i 8/9; A. Wałkówski, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach biskupów krakowskich*…, s. 183–184; tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 129–132.

[45] Fot. 3 (ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 10); zob. A. Gieysztor, *dz. cyt.*, s. 125–126 i Wł. Semkowicz, *dz. cyt.*, s. 322; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 132–134.

[46] Por. fot. 3 (ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 10) z W. Heinemeyer, *dz. cyt.*, tab. 1/2, 3/4, 5/6 i 8/9.

[47] Por. ACM, Kr., Dypl. perg., sygn. 12 (fot. 4) z A. Gieysztor, *dz. cyt.*, s. 125–126 i Wł. Semkowicz, *dz. cyt.*, s. 322; W. Heinemeyer, *dz. cyt.*, tab. 1/2 , 3/4 , 5/6 i 8/9; A. Wałkówski, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile*…, s. 134–136.

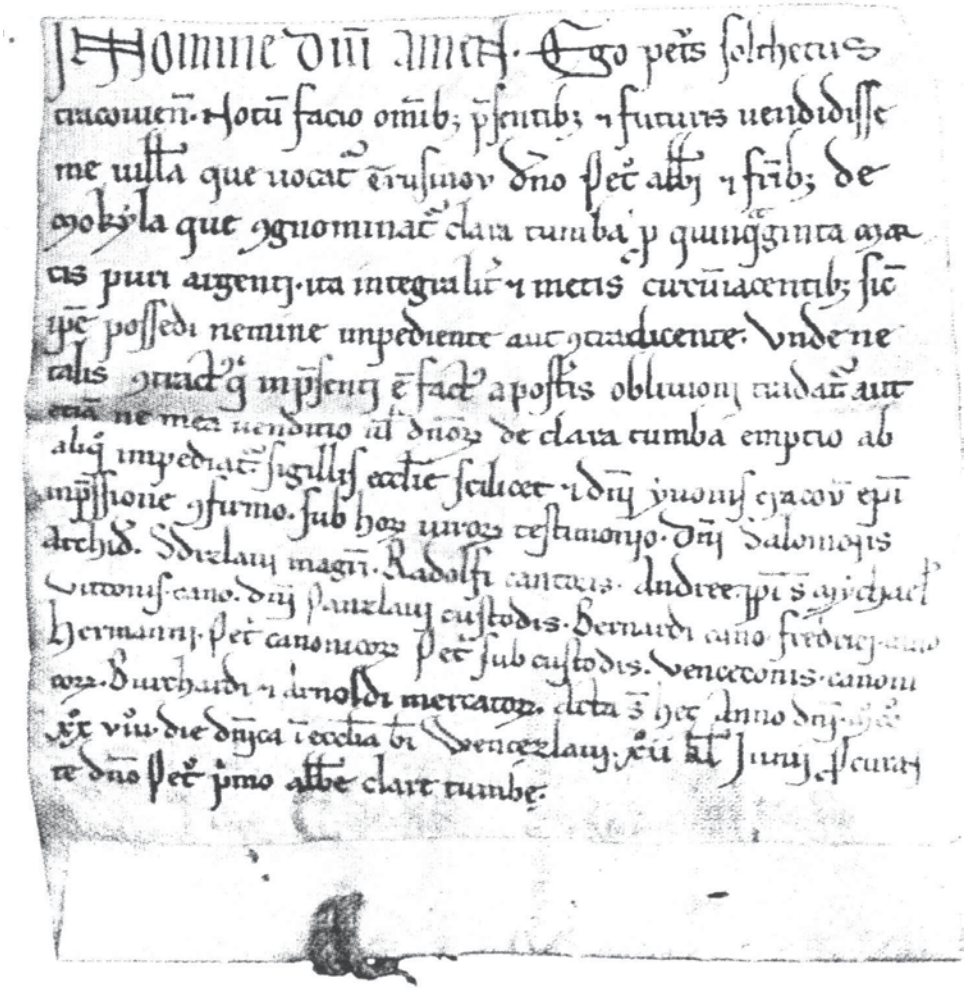
The Origin of Office Documents of Soltis, Peter, Racibor Wojcechowicz and Three Representatives of Ancestry Odrowąż for the Cistercian Monastery in Mogiła from the Years 1228–1231

Summary

The objects of interest are three documents of the Monastery of Cistercian in Mogiła exposed by representatives of Lesser Poland medieval elite. The first of them was edited by Cracow soltis (village administrator; commune leader), Peter, selling to Cistercians Monastery in Mogiła the village Trusinów for 50 forfeits of silver in Cracow on May 21st, 1228. The second was exposed by Racibor Wojciechowicz in connection with sale (by reason of) to Cistercians in his village Zrasowa for 40 forfeits, on May 24th, 1230. The third was edited by Szaweł, the Court, the sons of Dobiesław Prandocic Odrowąż, and Dobiesław, the son of Wisław Prandocic Odrowąż which together with other relatives waived their rights to Mogiła, Prandocin, and Mikułowice, previously given to the monastery by Wislaw and Iwo Odrowąż. This document was exposed on September 17th 1231.

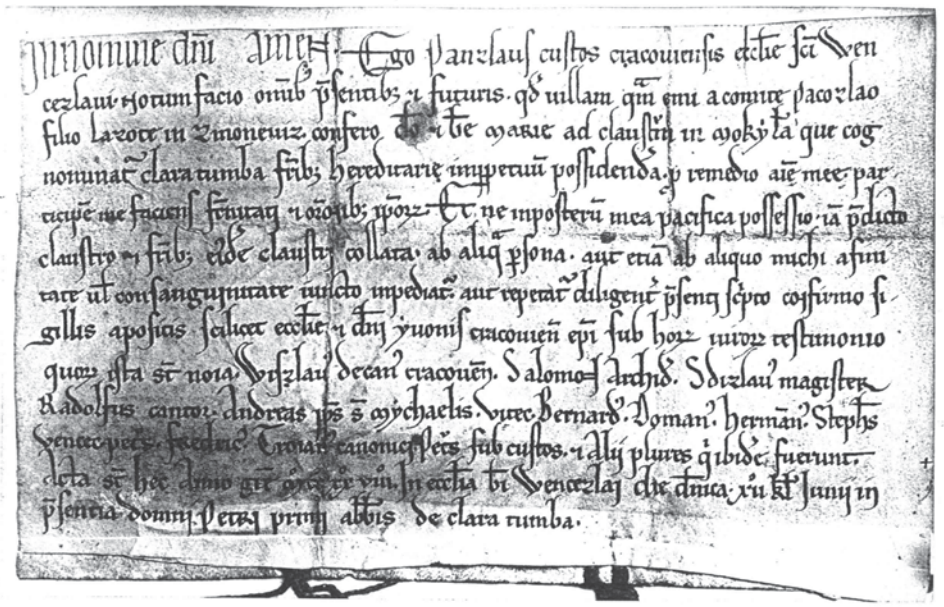
We are interested in the place of preparation of these three documents. It's about the question of whether and to what extent they were created in the monastery scriptorium. Also to determine the editorial provenance the editorial office of documents and clarify whether we are dealing with the dictates of the Cistercian scriptorium? What are the stylistic features of the text that can speak for this? Do you find them in the diplomas of other exhibitors for the Cistercian Abbey at the Mogiła, and to which formulas they refer to? Comparing their style we will establish whether the three documents of Mogiła, which are the subject of research papers, can be edited in a Cistercian monastery scriptorium, at the Mogiła. Further considerations concern the writing. You have to answer the question if the vista of searched documents present the school of monastic scriptorium and if it is evident in other diplomas of the monastery? The analysis of design and writing of these three documents revealed that they were edited and written on purely in the monastery scriptorium.

Fot. 1. Dokument sołtysa krakowskiego Piotra



Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie.
Dyplomy pergaminowe, sygnatura 7.

Fot. 2. Dokument Pęcława kustosza katedry krakowskiej

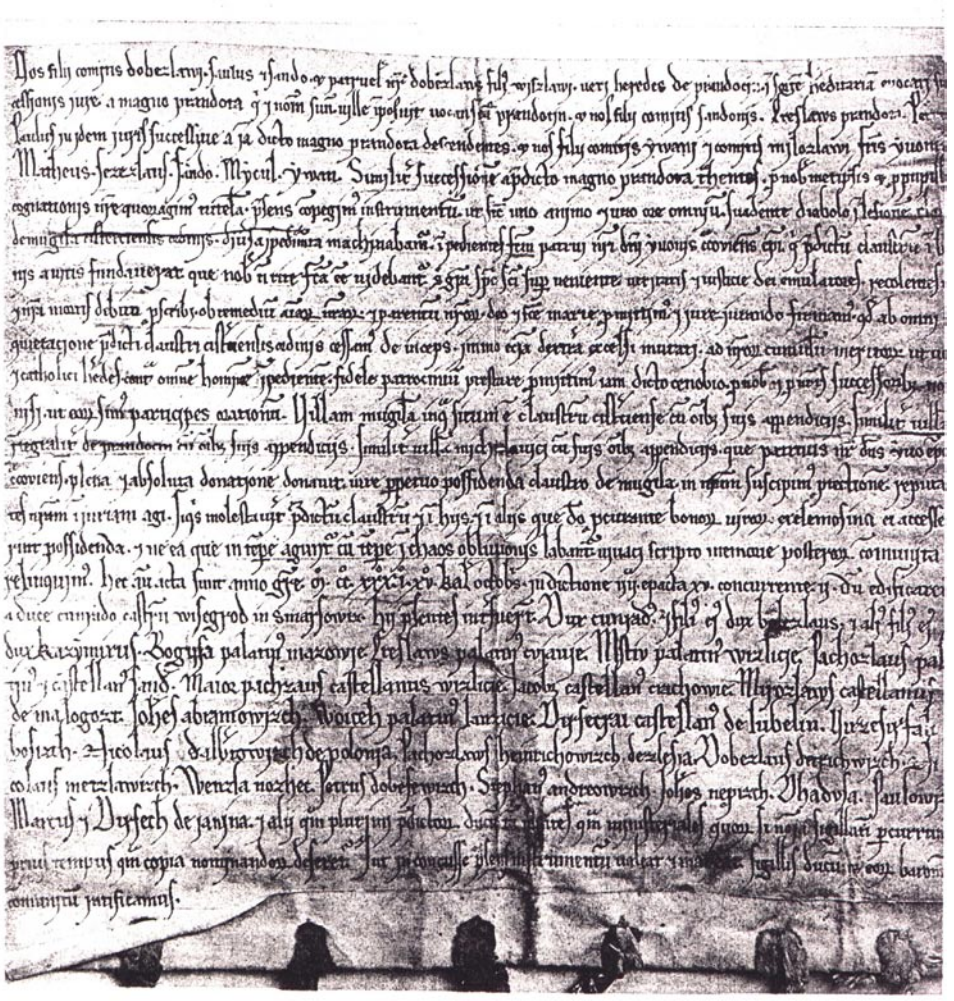


Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie. Dyplomy pergaminowe, sygnatura 6.

Fot. 3. Dokument Racibora syna Wojciecha

Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie. Dyplomy pergaminowe, sygnatura 10.

Fot. 4. Dokument Szawła i Sąda oraz Dobiesława Odrowążów



Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie.
Dyplomy pergaminowe, sygnatura 12.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Grzegorz Trościński[1]
Uniwersytet Rzeszowski

Kancjonał radomskich bernardynów ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Z dziejów zasobu pieśni religijnych polskich franciszkanów obserwantów[2]

Dzieje Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, dawnej Biblioteki Seminarium Duchownego, są ściśle powiązane z trudną historią Kościoła w Polsce w wieku XIX i historią narodu w czasach porozbiorowych. Jej początki przypadają na lata dwudzieste XIX stulecia i wiążą się z utworzeniem w 1818 roku diecezji sandomierskiej. Biskup Adam Prosper Burzyński powołał do istnienia 7 listopada 1820 roku seminarium duchowne w Sandomierzu, stolicy diecezji, a problem wyposażenia biblioteki rozwiązał Stanisław Potocki, minister Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Królestwie Polskim, decyzją o włączeniu do biblioteki części księgozbiorów klasztornych ze skasowanych w 1819 roku zakonów[3]. W niemałej części cenniejsze dzieła miały zostać przesłane do Biblioteki Publicznej przy Uniwersytecie w Warszawie. W tym celu ówczesny dyrektor tejże placówki, Samuel Bogumił Linde, został oddelegowany do wytypowania z poklasztornych bibliotek książek i przewiezienia ich do Warszawy, dzięki czemu książnica wzbogaciła swe zbiory o 15 634 tomów pochodzą-

[1] Grzegorz Trościński, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt w Zakładzie Literatury Staropolskiej i Polskiego Oświecenia Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Rzeszowskiego. Autor książki o twórczości poetyckiej Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (*Wczasy wielkiego człowieka. Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Sandomierz 2005), artykułów poświeconych literaturze barokowej i poezji czasów saskich, edycji *Krótkich prawideł o robieniu kazań* Józefa Morelowskiego. Współredagował książki poświęcone poezji okolicznościowej: *Poezja okolicznościowa lat 1730–1830 w Polsce. W kręgu spraw publicznych i narodowych* oraz *Poezja okolicznościowa lat 1730–1830 w Polsce. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*. Jego zainteresowania naukowe dotyczą okolicznościowej poezji politycznej czasów saskich, piśmiennictwa zakonnego, w szczególności rękopiśmiennych kancjonałów i sylw klasztornych. Od lat bada również nierozpoznane zasoby archiwaliów w bibliotekach polskich, min. Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu.

[2] Pragnę złożyć podziękowanie Dyrektorowi Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, ks. dr. Andrzejowi Barzyckiemu oraz Bibliotekarzom: pp. Dorocie Rejman i Monice Kopeć za życzliwe umożliwienie korzystania ze zbiorów.

[3] J. Wiśniewski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu*, „Rocznik Diecezji Sandomierskiej" 1929; L. Piotrowicz, *Historia i stan Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Przegląd Katolicki" 1881; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1820–1970)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej", R. 63: 1970, nr 5–6.

cych z wielu konwentów diecezji sandomierskiej[4]. W zamęcie kasacyjnym niemożliwe było zorganizowanie dostatecznej opieki nad pozostałymi na miejscu księgozbiorami; wystawiane na licytacje nie znajdowały nabywców, wreszcie Stanisław Potocki, prezes Deputacji do Spraw Zniesionych Instytutów Duchownych upoważnił 19 lipca 1820 roku biskupa sandomierskiego do włączenia pozostałych resztek księgozbiorów do biblioteki powstającego seminarium[5]. Opieszałość władz diecezjalnych w tych działaniach była symbolem protestu wobec kasacyjnej decyzji[6].

Losy interesującego nas rękopisu związane są z okresem kasat klasztorów po powstaniu styczniowym. Uszczuplona po pożarze w 1863 roku Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu przejęła po ukazie kasacyjnym cara Aleksandra II i wywiezieniu w nocy z 27 na 28 listopada 1864 roku zakonników z ich konwentów, pokaźną liczbę (około 10 000) woluminów z jedenastu klasztorów diecezji sandomierskiej: pijarów z Radomia, filipinów ze Studzianny (mimo trwających intensywnych starań biskupa o ocalenie klasztoru w związku z obsługą przybywających pątników), reformatów z Sandomierza i Solca, franciszkanów z Zawichostu i Smardzewic, sandomierskich dominikanów, z Instytutu Księży Demerytów na Łysej Górze[7] oraz bernardynów z Opatowa, Kazanowa i Radomia[8]. Zbiór tych ostatnich, do którego należał będący przedmiotem opisu rękopis, wyróżniał się wartością zabytkową i ilościową (choć najwięcej książek, bo 3037 pozycji, przywieziono z biblioteki pijarów z Radomia). Biblioteka seminaryjna pozyskała po radomskich bernardynach 1398 woluminów, w tym: 328 druków z XVI wieku i 58 inkunabułów[9].

[4] Linde wywiózł do Warszawy ogromną liczbę, idącą w tysiące, książek po cystersach z Sulejowa (2312 pozycji), Wąchocka (2438) i Koprzywnicy (2572), benedyktynach ze Świętego Krzyża (4400) i Sieciechowa (3055), kamedułach z Rytwian (475). Przy okazji odwiedził klasztory nie objęte kasatą, uszczuplając zasoby biblioteczne bernardynów z Opatowa (419 książek), koprzywnickiego kościoła farnego (250) oraz bibliotek sandomierskich: kapitulnej (25 pozycji), dominikanów (208), reformatów (5) oraz, przy głośnym proteście ksieni, benedyktynek (102). Księgi te podzieliły los zbiorów warszawskiej Biblioteki Publicznej i w dużej części wywiezione zostały w 1834 roku do Petersburga (L. Piotrowicz, *dz. cyt.*; M. Łodyński, *Materiały do dziejów państwowej polityki bibliotecznej w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (1807–1831)*, Wrocław 1958, *passim*.

[5] W. Wójcik, *Włączenie zbiorów poklasztornych do Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1960, t. 1, z. 2, s. 50–53.

[6] Tamże.

[7] Demeryci byli księżmi skazanymi za przewinienia przeciw prawu kanonicznemu na pokutę, którą odbywali w domu poprawy dla duchownych.

[8] Tamże, s. 53–61. Zwożenie księgozbiorów poklasztornych trwało trzy lata: od 1864 do 1867 roku. Wstępną charakterystykę przybytków sporządzili księża: Ludwik Piotrowicz i Józef Rokoszny. Rozpoznanie nie objęło całości, a jedynie pozycje uznane z jakiś względów przez oceniających za wartościowe (Tamże, s. 60–61). Zob. L. Piotrowicz, *dz. cyt.*; J. Rokoszny, *Stare druki przechowywane w Bibliotece Seminaryjnej w Sandomierzu*, „Kwartalnik Teologiczny", R. 1: 1902, z. 3–4, s. 1–6; J. Rokoszny, *Ze starych szpargałów*, „Biblioteka Warszawska" 1902, t. 1, s. 158–166.

[9] Delegatem biskupa odpowiedzialnym za transport książek został ks. Józef Gacki, któremu Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Duchownych poleciła wypłacić 300 rubli na pokrycie kosztów związanych z transportem książek do biblioteki seminaryjnej. Pieniądze nie zostały wypłacone oficjalnie, ale taką właśnie kwotę pochłonęło przewiezienie do Sandomierza biblioteki pobernardyńskiej z Radomia (W. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 59). Badania nad zbiorami bernardynów z Radomia przechowywanymi w Bi-

W tej liczbie znalazły się również rękopisy, które traktowano na równi z drukami[10].

Odnaleziony przez autora obecnego opracowania rękopis[11] o sygn. L 1684 (wym. 21,5x16,5 cm) oprawiony został w ciemnobrązową skórę (widoczne są ślady po klamrach i ich pozostałości) po powstaniu manuskryptu, gdyż dodano puste karty w miejscach brakującego tekstu w celu jego uzupełnienia. Rękopis nie posiada początku i końca. Na wewnętrznych stronach okładek widoczne są ślady po kornikach. Przednia wyklejka jest pusta, na tylnej znajdują się wiersze będące kontynuacją zapisów z wcześniejszych wyrwanych kart. Manuskrypt liczy 180 kart. Paginacja stara, naniesiona w prawych i lewych górnych rogach atramentem w wielu miejscach jest pomylona, gdyż liczne sąsiednie strony posiadają ten sam numer; paginacja współczesna ołówkowa informuje o 362 stronach. Karty: 19., 27., 30. i 31. — luźne, natomiast k. 3–18, 43–44, 51. (pomyłkowo jedna zamiast dwóch), 80., 91., 161., 170., 173–175 — czyste. Brak kart między stronami 128, a 139, zatem wyrwano je już po oprawieniu rękopisu, ale przed naniesieniem dolnej, nowszej paginacji.

Rękopis posiada zapisy proweniencyjne wskazujące na bernardynów radomskich. Na k. 1r. widnieje niedokończony napis: *Radomiae Anno* oraz *Radomiae* w prawym górnym rogu. Doprecyzowanie odnajdujemy na k. 90v.: *Conventus Radomiensis ita et Fr. Franciscus mp*. Zapisy wskazują, że rękopis powstał w Radomiu w konwencie bernardyńskim i wyszedł (nie w całości) spod ręki brata Franciszka[12]. Poza tym na k. 161v. znajduje się napis: *Cancionale*, co nie jest bez znaczenia, w związku z nielicz-

bliotece Diecezjalnej są w toku i obejmują zarówno inkunabuły, starodruki, jak i rękopisy. Są one prowadzone równolegle z rozpoznawaniem archiwaliów bernardynów z Opatowa. Na temat znaczenia bibliotek klasztornych w późnym średniowieczu zob. W. Szelińska, *Rola książki w życiu umysłowym Polski w XV wieku*, [w:] *Dawna książka i kultura. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk i A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1975, s. 194. Na temat bibliotek polskich franciszkanów obserwantów: K. Kantak, *Bernardyni polscy*, Lwów 1933, t. 1: 1453–1572, s. 307–313; K. Sarnowska, *Bibliotheca Bernardina*, [w:] *Z życia i pracy bydgoskiej Książnicy. Księga pamiątkowa Biblioteki Miejskiej w Bydgoszczy: 1903–1963*, red. J. Wiśniewski, Bydgoszcz 1965, s. 69–79; S. B. Tomczak, *Biblioteka bernardynów w Poznaniu od początków fundacji do XVII w.*, „Studia Franciszkańskie", t. 4: 1991, s. 317–332.

[10] Spośród rękopisów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu pochodzących z księgozbioru klasztoru bernardynów z Radomia można wskazać manuskrypty: nr 423 (XV w.), 279 (XVII–XVIII w.), 658 (XVIII w.), 720 (XVIII w.) (W. Wójcik, *Cenniejsze rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 4: 1962, s. 259–329. Kilka rękopisów z archiwum bernardynów radomskich znajduje się w Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (H. E. Wyczawski OFM, *Katalog Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, cz. 2. (Rękopisy)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 5: 1962, s. 84–86). Kamil Kantak wymienił w swym fundamentalnym dla wiedzy o historii bernardynów w Polsce dziele następujące rękopisy proweniencji bernardyńskiej znajdujące się (to stan jeszcze sprzed wojny) w sandomierskim seminarium: rkps 44 *Missale Romanum* (koniec XV wieku) oraz kazania: rkps 98 *Sermones vel Meditationes s. Psalterium 1468* i *Tractatus grammaticae et sermones post 1482*; rkps 153 *Sermones ab Adventu ad Pentecosten ca 1500*; rkps 157 Jacobi de Śrem *Sermones de tempore 1530–1541*; rkps 63 Clementis Ramułt de Radymno *Sermones de tempore et sanctis ca 1550* (tenże, *Bernardyni polscy*, s. XXII–XXIII.

[11] Obecnie trwają prace nad edycją zawartości rękopisu.

[12] Na k. 141r. na marginesie znajduje się odwrotny do tekstu wpis: „Wladyslaus Kozenieski, Alexander Wiatroski", chociaż, jak wydaje się, pozostaje on bez związku z proweniencją rękopisu.

nymi zachowanymi katolickimi rękopiśmiennymi kancjonałami, gdyż pozwala uznać rękopis za śpiewnik nie tylko ze względu na zawartość i układ, ale i z powodu wyraźnie stwierdzonej intencji twórcy. O bernardyńskiej proweniencji świadczą znajdujące się w zbiorze pieśni obserwantów polskich, np. *Ja ubogi bernardyn nie mam nic własnego*, typowo bernardyńskie pieśni rekreacyjne, utwory na cześć św. Franciszka, bernardyńskie dopełnienia stroficzne poświęcone św. Bernardynowi ze Sieny, św. Bonawenturze, św. Dydakowi (św. Dydak z Alkali będący przedstawicielem franciszkańskiej reformy obserwanckiej), także przewaga tekstów kolędowych i maryjnych oraz pieśniowy repertuar obecny w innych bernardyńskich rękopiśmiennych kancjonałach czy sylwach.

Kancjonałów bernardyńskich zachowało się niewiele. Najbardziej znane są dwa: rkps 44 Bibl. Kórnickiej PAN oraz rkps 2372/I Bibl. Czartoryskich, zwane odpowiednio: Kórnickim i Puławskim. Stefan Nieznanowski wyraził ostrożne przypuszczenie, że wywodzą się one „najprawdopodobniej ze środowiska franciszkańskiego"[13]. Za śpiewniki proweniencji bernardyńskiej uznaje je Wiesław Wydra, traktując jednocześnie daty powstania kancjonałów: Puławskiego (1551) i Kórnickiego (1551–1555) jako „podsumowanie dotychczasowej działalności bernardynów w tej dziedzinie literackiej, gdzie mieli największe zasługi, to jest w dziedzinie pieśni religijnej w języku polskim"[14]. Oba zawierają nieoceniony repertuar dla poznania historii pieśni religijnej w ojczystym języku, są unikatowe zarówno ze względów jakościowych, jak i ilościowych. Przechowały bogatą kolekcję pieśni pasyjnych[15], wielkanocnych[16], a przede wszystkim kolęd[17] oraz wiele modlitw, parafrazy siedmiu psalmów pokutnych. Mimo iż posiadają wiele tekstów wspólnych świadczących o podobieństwie, to są i różnice: w korpusie utworów, liczbie a także w przekazach (teksty pełniejsze i literacko poprawniejsze zawiera Kancjonał Kórnicki).

---

[13] S. Nieznanowski, *Kancjonał*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 317.

[14] W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 11.

[15] Ich zbiór został wydany w: *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, zebrał i oprac. M. Korolko, oprac. językowe J. Puzynina przy współudziale T. Dobrzyńskiej, oprac. paleograficzne H. Kowalewicz, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1, Warszawa 1977, s. 147–166.

[16] Wydane w: *Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, zebrał i oprac. M. Korolko, oprac. językowe J. Puzynina przy współudziale T. Dobrzyńskiej, oprac. paleograficzne H. Kowalewicz, wstęp ikonograficzny W. Rączkowski, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1, Warszawa 2001, s. 107–117.

[17] Zasób kolędowy kancjonałów: Puławskiego i Kórnickiego wydany został w: *Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, zebrał i oprac. S. Nieznanowski, oprac. historycznoliterackie J. Nowak-Dłużewski, oprac. językowe tekstów polskich M. Karplukówna, identyfikacja tekstów łacińskich H. Kowalewicz, oprac., tekstów łac. D. Turkowska, oprac. muzyczne K. Wilkowska-Chomińska, oprac. ikonograficzne Z. Rozanow, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1, Warszawa 1966, s. 35–87. Zasobem kolędowym z kancjonałów bernardyńskich: Kórnickiego i Puławskiego zajmowała się ostatnio Małgorzata Elżanowska (*Duchowy teatr wyobraźni. O kolędach bernardyńskich późnego średniowiecza*, [w:] *Wyobraźnia epok dawnych: obrazy — tematy — idee. Materiały sesji dedykowanej Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. J. K. Goliński, Bydgoszcz 2001, s. 35–51; *Pieśni bernardyńskie z kancjonałów Puławskiego i Kórnickiego*, [w:] *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, s. 209–222, Studia Staropolskie. Series Nova, t. V).

Śpiewników, takich jak dwa wyżej wspomniane było z pewnością wiele, miał je każdy konwent, gdyż przy wielu były skryptoria i biblioteki. Ekspansywni w swych pierwszych stu latach bernardyni zmieniali często miejsca. Przenosili się z klasztoru do klasztoru, zabierając podręczne, własne zbiory modlitw, kazań, pieśni. Od 1453 roku, w którym Jan Kapistran założył pierwszy klasztor franciszkanów obserwantów w Krakowie, do początków XVI stulecia było już 25 klasztorów bernardyńskich. Do tego grona należał również założony w 1468 roku konwent w Radomiu[18]. Intensywność oddziaływania zakonu na społeczeństwo, programowo narodowy charakter, ukierunkowanie na polszczyznę i twórczość w języku narodowym, która przestaje być, dzięki bernardynom, incydentalna i okazjonalna, włączenie jej w czynności codzienne, musiały sprzyjać powstawaniu wielu kancjonałów. Ich brak tłumaczyć należy zniszczeniami wojennymi, niedostatecznym zainteresowaniem nimi (kancjonałami w ogóle) w odpowiednim czasie, ale i być może zaczytaniem, a raczej „za-śpiewaniem", zużyciem (wszak jest to książka otwierana w zgromadzeniach zakonnych często), zważywszy, że drukowanych (nawet parokrotnie) śpiewników katolickich w zestawieniu z protestanckimi jest zadziwiająco niewiele. Szczupła ilościowo *Arfa duchowna* Marcina Laterny (wyd. 1585 i nast.) nie zaspokoiła raczej wokalnych nadziei na bogate w teksty śpiewanie domowe, może już bardziej *Pieśni katolickie nowo reformowane* Stanisława Serafina Jagodyńskiego. Być może kancjonałem, o ile można wskazywany rękopis tak określić ze względu na pojedynczy zapis nutowy, miał być odkryty przez Wiesława Wydrę rękopis bernardynów lwowskich, przechowywany w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (sygn. 20/R)[19]. Powstał on w okresie od końca XVI do XVII wieku z przeznaczeniem do użytku wewnątrzzakonnego (do rękopisu niniejszego przyjdzie powrócić później). Zawiera on kolekcję pieśni, w tym bernardyńskich, oraz *Skargę umierającego*, łacińskie modlitwy, psalmy Jana Kochanowskiego oraz pieśni postne, o świętych, maryjne, kolędy, bernardyńskie *litteraria*. Duża liczba pustych stron pozostawiona została, być może, w celu uzupełnienia, dopisywania, a więc z myślą o rozbudowaniu kolekcji. Odkrywca nie nazywa rękopisu kancjonałem ani w związku z całością, ani częścią zawierającą pieśni, choć (mimo luźnego tematycznie i kompozycyjnie materiału) można by w odniesieniu do dwudziestu pieśni i dwudziestu siedmiu psalmów czarnoleskich użyć nazwy śpiewnika, gdyż takie raczej było przeznaczenie rękopisu. W *Polskich pieśniach pasyjnych* opublikowany został utwór: *Bądź pozdrowion, Krzyżu Pana Wszechmocnego* z tzw. Tek Erzepkiego (Bibl. Raczyńskich w Poznaniu, sygn. 1276 nr 2) zawierających fragment śpiewnika bernardyńskiego z Kobylina[20]. Stefan Nieznanowski wydał z bernardyńskiego kancjonału (Bibl. Czartoryskich, rkps 3105/I) zatytułowanego: *Musica choralis compendioso methodo exhibita* z 1689 roku rekreacyjne kolędowe śpiewy zakonne, dopisując spostrzeżenia w związku z wewnątrzzakonnymi obyczajami świątecznego biesiadowania[21]. Inte-

[18] K. Kantak, *dz. cyt.*, s. 54.
[19] W. Wydra, *Z badań nad „Skargą umierającego" i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią"*, [w:] tenże, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 69–82. Tu opis zawartości rękopisu.
[20] *Polskie pieśni pasyjne*, s. 113–114, podobizna fototypiczna t. 2, s. 228–230.
[21] S. Nieznanowski, *Przyczynek do dziejów folkloru zakonnego w XVII wieku*, [w:] *Z przeszłości*, Warszawa 1977, „Silva Medii et Recentioris Aevi", t. 5, s. 152–174.

resującym zbiorem literackich różnorodności jest odnaleziony przez Wiesława Wydrę w zbiorach Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie bernardyński rękopis powstały w końcu XVIII wieku o sygn. 386/R pochodzący z konwentu polskich obserwantów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Zawiera on bogaty zbiór pieśni religijnych i wierszy, repertuar polski i łaciński, w tym pokaźny zbiór kolęd, utwory autorów znanych, na przykład Franciszka Bohomolca[22].

Kancjonał sandomierski po radomskich bernardynach należy do śpiewników klasztornych, które wykorzystywane były przez zgromadzenia do celów wewnątrzzakonnych. Ich tradycja jest długa, trwająca od średniowiecza po wiek XIX. Spośród kancjonałów zakonnych, przykładowo, wyróżniają się „klejnoty starodawnego opactwa" benedyktynek staniąteckich. Nie zachowały się najstarsze, ale, oprócz kancjonałów zapisanych przez Benedyktynów z Tyńca („Księga Wielkanocna" — 1535 roku, „Księga Postna" — 1536 roku, „Księga Adwentowa" — 1536 roku),

> „najcenniejszym zbiorem są kancjonały napisane w latach 1586–1837. Pierwsze cztery są prawdopodobnie pozostałością po większym zbiorze, który został zniszczony. Łącznie zawierają 490 pieśni. W zbiorze tym 369 utworów zapisanych jest w języku polskim, 121 po łacinie. Pieśni z nutami jest 293 (polskich — 183, łacińskich — 110), zaś śpiewów bez nut jest 190, z czego 186 w języku polskim, a 4 po łacinie. Kancjonały, oprócz pieśni zawierają i inne śpiewy liturgiczne: 36 gregoriańskich, 90 wielogłosowych"[23].

Jak się okaże, rękopis omawiany w niniejszym artykule posiada bogatą kolekcję pieśni.

Nieznany dotąd badaczom bernardyński rękopis z Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, którego edycja krytyczna jest przygotowywana, znajduje się w dziale „Liturgia". Zawiera bogaty zbiór litterariów: pieśni i wiersze pochodzące z okresu od XV do XVII stulecia. Rękopis powstał w końcu XVII wieku (niekiedy pismo wskazywałoby na początek XVIII) i wówczas zapisane zostały prawie wszystkie utwory (później, może nawet w końcu XVIII wieku lub w początkach XIX, wpisana została pieśń *Przez twoje święte zmartwychpowstanie*). Manuskrypt, będący w części kancjonałem, zawiera zbiór kolęd, pieśni adwentowych, pasyjnych i wielkanocnych, o Duchu Świętym, pokaźną kolekcję pieśni maryjnych, bernardyńskie utwory z okresu bożonarodzeniowej rekreacji należące do zakonnego folkloru[24], utwory sowizdrzalskie, o tematyce wanitatywnej, *Skargę umierającego*[25], psalm Jana Kochanowskiego, pieśni z druków ulotnych, kancjonałów, utwory Stanisława Serafina Jagodyńskiego, Andrzeja Krzyckiego, Jana Żabczyca, wiersze biesiadne, pieśni o świętych, w tym przypisywane niegdyś Włady-

[22] W. Wydra, *Bernardyńska sylwa poetycka z końca XVIII wieku*, [w:] *W kręgu dawnej poezji*, Warszawa 1983, „Silva Medii et Recentioris Aevi", t. 8, s. 123–158; T. Maciejewski, *Melodie z bernardyńskiego rękopisu 386/R*, [w:] *W kręgu dawnej poezji*, s. 159–228.

[23] S. Dziedzic, *Klejnoty starodawnego opactwa. Kolędy staniąteckie*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów 1996, s. 90.

[24] G. Trościński, *„Gdy silentium dyspensowano". Literackie świadectwa XVII-wiecznego folkloru zakonnego bernardynów. Pieśni rekreacyjne z rękopisu Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, (w druku).

[25] Tenże, *„Skarga umierającego" w bernardyńskim rękopisie Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, „Pamiętnik Literacki" 2011, z. 4, s. 151–163.

sławowi z Gielniowa[26], a nawet wiersz, w którym pobrzmiewają wyraźnie tony, słowa i formuły z *Satyry na chytrych kmieciów*. Materiał jest dwujęzyczny: polski i łaciński; wiele pieśni w języku łacińskim posiada poniżej swe polskie tłumaczenia (częściej parafrazy); zazwyczaj autor kancjonału sygnalizował translację notą: *Polonice* przed tekstem polskim, i wówczas pieśń łacińska i polska mają wspólny porządkowy numer[27]. Są również utwory polsko-łacińskie. Z reguły pieśniom towarzyszą nuty zapisane nad tekstem na pięciolinii[28]. Pomijając kwestie wariantów tekstów, rzadkich powtórzeń, zapisów niepełnych, tekstów–kompilacji itp., w całym zbiorze zapisanych zostało 162 utwory. O wewnętrznym przeznaczeniu kancjonału świadczy również liturgiczna część pierwsza rękopisu z nutami gregoriańskimi zawierająca śpiewy łacińskie Wielkiego Tygodnia[29].

Przechowywany w Sandomierzu rękopis składa się z dwóch części: liturgicznej i kancjonałowej. Pierwszą stanowi zapis łacińskich tekstów podpisanych pod grego-

[26] W ramach pozyskiwania przez Bibliotekę Seminarium Duchownego w Sandomierzu zbiorów po skasowanych zakonach trafiły do sandomierskiej biblioteki inkunabuły podarowane współbraciom bernardynom przez Władysława z Gielniowa. Są to: sygn. Inc. 125: *Iste liber conceditur ad usum fr. Matheo de Warsouia et pertinet pro loco Oppatowiensi per fratrem Ladislaum viccarium Polinie anno Domini 1497*; sygn. Inc. 137 *Iste liber conceditur ad usum fr. Matheo de Warsouia et pertinet ad locum sancte Marie in Oppatow et comparatus est per fratrem Ladislaum viccarium Polonie anno Domini 1497*; sygn. Inc. 137/ 10 adl. *Iste liber applicatus est Sancte Catherine in Radom in capitulo Oppatoviensi per fratrem Ladislaum viccarium provincie Polonie et patres diffinitores anno Christi 1496*. Zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, s. 40, 160.

[27] Układ: tekst łaciński → wersja w języku polskim znany był z kancjonałów, np. *Pieśni katolickich nowo reformowanych* S. S. Jagodyńskiego. Jednak, mimo wykorzystania tych samych utworów łacińskich, tłumaczenie polskie w obu zbiorach jest inne.

[28] Kancjonał nie został jednak ukończony muzycznie w zupełności, gdyż wielu tekstom brakuje zapisu nutowego mimo przygotowanej pięciolinii. Możliwe, że teksty wpisano przed zapisem nutowym, a następnie dopisywano melodię.

[29] Bernardyni posiadali bogate piśmiennictwo o charakterze wewnątrzzakonnym, jednak, jak podaje Wiesław Wydra (*Władysław z Gielniowa*, s. 14), nie jest ono jeszcze w pełni rozpoznane. Jest to literatura (w średniowiecznym rozumieniu tego słowa) różnorodna i formalnie, i tematycznie. Obejmuje teksty dydaktyczne (wierszowane i prozatorskie), podręczniki dla nowicjuszy, w tym objaśnienia reguły zakonu: Bartłomieja z Bydgoszczy *Expositio regulae fratrum minorum*, Michała Bala *Admonitiones*, Jana z Komorowa *Formulae indulgentiarum*. Objaśnieniem moralnych, ascetycznych dróg wskazywanych przez regułę świętego Franciszka jest utwór Mariana z Jeziorka *Callis celestis patrie*. Na użytek współbraci Jan Szklarek napisał rozprawę *De calicibus* oraz podręcznik *Summula aurea brevissima de profectu viciorum*. Mnemotechnicznym wierszowanym abecedariuszowym traktatem zawierającym wyliczenie grzechów i kar kościelnych przeznaczonym dla spowiedników jest *Taxate penitencie metrice* Władysława z Gielniowa (*ars memorativa* wykładana była w konwencie na Stradomiu przez wybitnych bernardynów byłych profesorów Akademii Krakowskiej: Antoniego z Radomska, Stanisława Korzyba i Jana Szklarka). Jan ze Stobnicy był autorem *Additiones super Breviloquium Bonaventurae* oraz drukowanego u Jana Hallera dzieła zatytułowanego *Historia totius vitae et passionis Domini nostri Iesu Christi*. Podręcznymi słownikami służącymi edukacji zakonników są leksykograficzne dzieła Bartłomieja z Bydgoszczy. Nie mniej ważną rolę w kształceniu wewnątrzzakonnym odgrywała edukacja historyczna. W tzw. Kodeksie Kuropatnickiego, oprócz Rocznika Małopolskiego i kroniki Dzierzwy, znalazły się wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów Polski przeznaczone do historycznej edukacji braci zakonnych. Z biblijnych komentarzy należy wskazać *Ad cantica canticorum verto me, nam dulcor horum* Władysława z Gielniowa (W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie do połowy XVI wieku. Próba charakterystyki*, [w:] tenże, *Władysław z Gielniowa*, s. 10–23).

riańskimi nutami. Są to chorałowe śpiewy z okazji Wielkiego Tygodnia, najprawdopodobniej msze. Rękopis mógł być własnością wikariusza zakonnego, gdyż do niego należało uczenie adeptów śpiewu liturgicznego i pieśni. Tekst niekiedy jest ewangelicznym centonem, wprowadzony został gdzieniegdzie podział na role (na przykład Petrus, omnes, superior). Znajdują się tu również łacińskie antyfony, np. *Regina caeli laetare*, *Ave regina caelorum*. Zachowany tekst rozpoczyna się śpiewami na Wielki Czwartek[30] (ze starej paginacji wiadomo, że brakuje początkowych 13 kart). Omawiana część rękopisu posiada ozdobne inicjały (od k. 25v. pojawiają się inicjały niewykończone). Łacińskie śpiewy znajdują się na kartach: 19r.–42v., 45r.–50v., 52r.–79v., 81r.–90v., 92r.–116v. W zespole śpiewów wielkanocnych wpisane zostały dwie pieśni o zmartwychwstaniu w języku polskim: k. 103v.: inc.: „Wszechmogący Ojca Najwyższego Syn, Jezu Chryst, zgromił srogie piekło…" oraz k. 108v.: inc.: „Przez twoje święte zmartwychpowstanie…"[31].

Druga część rękopisu jest kancjonałem posiadającym oddzielną paginację. Rozpoczyna się od s. 2, brak więc jednej karty, której strona *recto* mogła być tytułową, od *verso* zapisywane były utwory, gdyż ich zakończenia znajdują się na sąsiadującej stronie *recto*. Zachowana pierwsza w całości pieśń oznaczona została numerem 3, czyli brak w kolekcji utworów numer 1 i 2 (jednym numerem objęta została pieśń łacińska i polskie tłumaczenie), a więc trzech pieśni (zachowały się fragmenty zapisów nutowych towarzyszących tym utworom). Zawartość kancjonału jest następująca:

k. 117v.–118r: dokończenie łacińskiej kolędy z k. 117r.; kolęda polska, bez nut z przygotowaną pięciolinią, inc.: „Hej nam, hej, nie tu nasza dziedzina, / ina precz Adamowa wina…";
k. 118v.–119r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Trzej Królowie arabscy spieszno przyjachali, / o Krolu narodzonym, gdzie by był, pytali…";
k. 119r.: kolęda łacińska, bez nut, zatytułowana *Pro novo anno. Nota ut „Annuntio vobis" etc.*, inc.: *Hic est novus annus, / Donet nobis munus…*;
k. 119r.–119v.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Dziś jest Nowe Lato / i też pierwsze święto…"[32] (utwór poprzedza napis: *Polonice*, co znaczy, że jest to tłumaczenie lub parafraza łacińskiej poprzedniej pieśni[33]; obie mają wspólny 4. numer);
k. 119v.–120r.: kolęda polska, bez nut z przygotowaną pięciolinią, inc.: „Trwoga, dla Boga, co się wżdy dzieje, / Dziwy jakiesi ta noc nam sieje…"[34];

[30] Bernardyni inscenizowali tzw. mandatum. Była to wielkoczwartkowa dramatyzacja umywania nóg. W mandatum uczestniczyły dwa chóry, a dialog prowadzili soliści: Chrystus i św. Piotr (W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 22–23).

[31] G. Trościński, *Pieśni wielkanocne z kancjonału radomskich bernardynów. Nieznane warianty tekstowe z rękopisu Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, „Slavia Occidentalis" (w druku).

[32] *Kolędy polskie*, s. 56 (tekst w całości, ale z dużymi zmianami). Kolędę notują kancjonały bernardyńskie: Kórnicki i Puławski.

[33] Taka jest zasada w całym zbiorze, jednak w tej sytuacji raczej poprzednia pieśń łac. jest tłumaczeniem z języka polskiego.

[34] Pieśń wpisana została do słynnego rękopiśmiennego zbioru kolęd karmelitańskich powstałego w klasztorze karmelitanek w Krakowie, a przechowywanego w Bibliotece Głównej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wyd. *Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku*, wyd. B. Krzyżaniak, Kraków 1980, s. 107.

k. 120r.: kolęda polska bez nut, z przygotowaną pięciolinią, inc.: „Stała się nam dziś nowina, / Porodziła Panna Syna…"; kolęda polska, bez nut, zatytułowana *Pro Novo Anno*, inc.: „Nowy rok bieży, / we żłobie leży. / A kto, kto?...";
k. 120v.–121r.: kolęda polska, bez nut z przygotowaną pięciolinią, inc.: „Przy onej górze, / świecą się zorze. / Pasterze się uwijają, / na multankach grają…"[35];
k. 120v.: kolęda polska, bez nut, inc.: „O najchwalebniejsza Panno, / Podwyższonaś jest nad niebo…"[36];
k. 121r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Z czystej Panny narodzony, / W mocy nie jest ogarniony…";
k. 121r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *O Christi faenum, / cordi amoenum…*; kolęda polska, bez nut, wspólny numer z poprzednią i informacyjny napis: *Polonice*, inc.: „O święte siano, / duszy mej wiano…"[37]; kolęda łacińska, bez nut, tytuł: *De Anna Prophetissa*, inc.: *Vidua et prophetissa, / nulli nunquam mala visa…*[38];
k. 122r.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, inc.: „Nabożna i święta wdowa, / Prorokini Anna rzeczona…"[39];
k. 122r.–123r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Pójdźmyż do jasłek nowych Jezusa miłego, / Pozdrówmyż go nabożnie z serca gorącego…";
k. 123r.: kolęda łacińska, bez nut, tytuł: *Eiulatus Luciperi*, inc.: *Dixit Pluto ad lemures…*;
k. 123r.–123v.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Rzekł Lucyper rzeszy swojej, / O ubodzy bracia moi…";
k. 123v.: kolęda polska, bez nut, inc.: „O najświętsza Matko Boża, gdy wspomnię sobie / Na wesele, któreś miała, gdy się syn z ciebie…" z refrenem: „Z czego się dziś radujmy serdecznie śpiewając, / Jezusowi dzieciąteczku chwałę oddając…";
k. 124r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Co się wżdy dzieje, srogie zimno w tę chwilę, / A uboga Panna / wiązaneczkę siana / zapaliła sfrasowana…"; kolęda polska, bez nut, inc.: „Ja, Józef ubogi, / Zażyłem złej drogi…"; kolęda polska, bez nut, inc.: „Niedaleko woda młyna, / Porodziła Panna Syna…" z refrenem: „Graj, pasterzu, graj, / wesoło śpiewaj…";
k. 124v.–125r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Witaj Jezu najsłodszy, panieńskie rodzenie, / Kwiatku pełny najśliczniejszy, nabożnych pocieszenie…"
k. 125r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Promit vox Angelica cum cantico festino, / Nato Christo Domino filioque divino…*;

[35] Jest to utwór Jana Żabczyca pochodzący ze zbioru kolęd *Symfonije anielskie albo kolęda mieszkańcom ziemskim od muzyki niebieskiej, wdzięcznym okrzykiem na Dzień Narodzenia Pańskiego* zaśpiewane wydanego w 1630 roku. Zob. J. Żabczyc, *Symfonija czwarta*, [w:] tenże, *Symfonije anielskie*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1998, s. 22–24. Tekst zanotowany również w: *Kantyczki karmelitańskie*, s. 305.

[36] *Kolędy polskie*, s. 249–250 (ze zmianami; brak w rękopisie wielu strof, pozamieniane miejscami wersy). Kolędę notują: Kancjonał Kórnicki i Puławski oraz rkps 20/R Bibl. Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie.

[37] *Kantyczki karmelitańskie*, s. 82.

[38] *Kolędy polskie*, s. 261 (bez czwartej strofy i z drobnymi zmianami). Notują kancjonały: Kórnicki i Puławski.

[39] Tamże, s. 262 (bez ostatnich dwóch strof i ze zmianami). Notują kancjonały: Kórnicki i Puławski.

k. 125r.–125v.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Dziwne rzeczy stały się, matka jest dziewica, / Panną bywszy, powiła niebieskiego dziedzica…";
k. 125v.–126r.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Bądźcie dusze nabożne serca gorącego, / Które przyjąć żądacie Króla niebieskiego…"[40];
k. 126r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Annuntio vobis, / Quod natus est nobis…*[41];
k. 126v.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „W Betlejem tej nocy, / Dziecię boskiej mocy…"[42]; kolęda polska, bez nut, inc.: „Już cię żegnamy, o najsłodsze dziecię, / Polecamy się twej najświętszej łasce…"[43];
k. 126v.–127r: kolęda polska, bez nut, inc.: „Na onej górze / pasą pasterze. / Pódźmyż, bracia, z miejsca tego…"[44];
k. 127r.–127v.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *En miranda prodigia parit puer pura…*;
k. 127v.–128r.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Ej, dzieciątko z Panny czystej teraz się narodziło, / Którego niebo i ziemia, i stworzenie się jego lęka…"[45];
k. 128r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Salve, Iesu parvule, / O Christe infantule…*[46]; kolęda polska, parafraza poprzedniej, inc.: „Bóg się z Panny narodził, / I nas z […] wyswobodził…"[47];
k. 128v.: kolęda łacińska, inc.: *Nascente Christo Domino stupescit natura…*[48]; kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Chrystusowe narodzenie, / jest nad przyrodzenie…";
k. 129r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Omnis mundus iucundetur nato Salvatore, / Casta Mater quem concepit Gabrielis ore…*[49]; kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Caelum gaude,*

---

[40] Pieśń znajduje się w *Kancjonale piosnek rozmaitych a nabożnych napisany roku pańskiego 1586* benedyktynki staniąteckiej Zofii Stradomskiej (zbiór zawiera 54 kolędy), zob. S. Dziedzic, *dz. cyt.*, s. 91.

[41] Pieśń notowana w rękopisie Bibl Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, sygn. 386/R. Zob. W. Wydra, *Bernardyńska sylwa poetycka z końca XVIII wieku*, s. 130, 136. Tekst opublikował: T. Maciejewski, *Melodie z bernardyńskiego rękopisu 386/R*, s. 180–181. Na k. 137v. znajduje się początek tej kolędy z nutami. Jest to jedyny znany przekaz melodii.

[42] *Kolędy polskie*, t. I, s. 55, tekst ze zmianami, posiada część strof innych. Notują go kancjonały: Kórnicki i Puławski, również rkps 386/R Bibl. Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (W. Wydra, *dz. cyt.*, s. 138).

[43] *Kolędy polskie*, t. I, s. 53, tekst ze zmianami, zawiera dodatkowe dwie strofy. Zawierają go oba kancjonały bernardyńskie: Puławski i Kórnicki oraz rkps 386/R Bibl. Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (zob. W. Wydra, *dz. cyt.*).

[44] *Kantyczki karmelitańskie*, s. 97.

[45] *Kolędy polskie*, s. 48, ta sama liczba strof, jednak ze zmianami. Notują kancjonały: Kórnicki i Puławski.

[46] S. S. Jagodyński, *Pieśni katolickie nowo reformowane z polskich na łacińskie a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone*, b.m.r., *Rotuła 11*, s. 28. Tłumaczenie polskie w opisywanym kancjonale inne niż u Jagodyńskiego. Kolęda zanotowana w rękopisie 386/R Bibl. Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, zob. W. Wydra, *Melodie z bernardyńskiego rękopisu.…* Tekst wydał: T. Maciejewski, *dz. cyt.*, s. 179–180. Melodia zapisana została na k. 137v.

[47] *Kantyczki karmelitańskie*, s. 156.

[48] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, *Rotuła 15*, s. 31. W niniejszym kancjonale inne tłumaczenie.

[49] Tamże, s. 31–32, *Rotuła 13* (pomyłkowo, powinna być 14.).

/ *terra plaude…*[50]; kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, inc.: „Wesoła świata nowina. / Bóg na okup zesłał Syna…"; kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Psallite unigenito Christo Filio Domini, / Psallite Redemptori Domini puerulo…*[51];
k. 129r.–129v.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, inc.: „Śpiewajmy, cześć, chwałę dajmy, / Jezusowi królowi śpiewajmy…";
k. 129v.: kolęda polska, bez nut, inc.: „Anioł się przed pastuszkami zjawił, / Niesłychanej ich nowiny nabawił…"; kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Venit lux in mundum, / Docte hodierna…*;
k. 129v.–130r.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, inc.: „Przyszła dziś światłość wielka z niebieskiej zwierzchności, / Oświecając na świecie wszelakie ciemności…";
k. 130r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Nobis est natus hodie, / de pura virgine…*[52]; kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, inc.: „Dziś się nam Chrystus narodził z Dziewice Maryjej…"; kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Fit Porta Christi pervia, fulget dies…*[53];
k. 130v.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, inc.: „Brama Boża się otwiera, / Dzień wesoły…"[54]; kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Psallite senes, Psallite iuvenes, / nunc nato Regi caelorum…*[55]; kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Wszyscy śpiewajcie, / pokłon oddawajcie / dziś Bogu narodzonemu…";
k. 131r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Dies est laetitiae in ortu regali…*[56];
k. 131.–131v.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, tłumaczenie poprzedniej, jednak nie pod wspólnym numerem, inc.: „Nuż my wiernie zaśpiewajmy z weselem, / Że Pan Chrystus jest naszym zbawicielem…"[57];
k. 131v.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Quem pastores laudavere, / Quibus angeli dixere…*[58];
k. 131v.–132r.: kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Bracia, siostry, posłuchajcie, / O Jezu się badajcie…"[59];
k. 132r.: kolęda łacińska, bez nut, inc.: *Pueri nativitas, / Solemnis est festivitas…*[60];

[50] Tamże, s. 31, *Rotuła 14*. Polskie tłumaczenie w niniejszym rękopisie bernardyńskim inne niż u Jagodyńskiego.
[51] Tamże, s. 34 (zapis pomylony na 43), *Rotuła 18*. Polskie tłumaczenie w opisywanym rękopisie jest inne.
[52] *Kolędy polskie*, s. 9 i 232. Kolęda w niniejszym rękopisie jest jeszcze jednym wariantem wykorzystującym wskazane przekazy.
[53] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, s. 33–34, *Rotuła 17*. W tzw. *Modlitewniku Olbrachta Gasztołda* (1528) występuje wśród pieśni godzinkowych hymn komplety: *Stała uliczka otworzona…*
[54] Tamże.
[55] Tamże, s. 28, *Rotuła 10*. Polskie tłumaczenie jest odmienne niż u Jagodyńskiego.
[56] *Kolędy polskie,* s. 230–231. Skrócona wersja tej kolędy i z drobnymi zmianami. Występuje w kancjonałach: Kórnickim i Puławskim. Również: S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, s. 29–30, *Rotuła 13*.
[57] *Kolędy polskie*, s. 97. Wspólne z Kancjonałem Puławskim tylko dwa pierwsze wersy.
[58] Tamże, s. 229. W niniejszym rękopisie tekst posiada również cztery strofy, jednak ze zmianami. Kolędę zawierają kancjonały: Kórnicki i Puławski.
[59] Tamże. Redakcja ze zmianami. Zapisana w kancjonałach: Kórnickim i Puławskim.
[60] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, s. 32–33, *Rotuła 16*.

kolęda polska, bez nut, napis: *Polonice*, parafraza poprzedniej, inc.: „Chrystus się nam narodził, / Jak z dawna obiecan był…”[61];
k. 132r.–132v.: kolęda polska ze skreślonym łacińskim początkiem: *Natus est parvulum hodie*, bez nut, inc.: „Powiedział mi coś / I rozumiem, że to z nieba jest anielski głos…”[62];
k. 132v.: kolęda polska, bez nut, tytuł: *Kolęda*, inc.: „Nuż my bracia zaśpiewajmy z weselem, / Gdyż Pan Chrystus jest naszym zbawicielem…”[63];
k. 133r.–134r.: kolęda polska, tytuł: *Kolęda*, bez nut, inc.: „Pójdźmyż bracia wszyscy po kolędzie, / Azali na nas Pan Jezus łaskawy będzie…”;
k. 134v.: od tej karty rozpoczynają się zapisy pieśni z nutami, przy czym są to zazwyczaj pierwsze strofy podpisane pod nutami na pięciolinii; adwentowa pieśń polska z nutami, inc.: „Boże wieczny, Boże żywy, / Odkupicielu prawdziwy…”[64]; adwentowa pieśń polska, z nutami, inc.: „Urząd zbawienia ludzkiego, / Potrzebował pilnie tego…”[65];
k. 134v.–135r.: adwentowa pieśń polska, z nutami, inc.: „Po upadku człowieka grzesznego, / Użalił się Pan stworzenia swego…”[66];
k. 135r.: maryjna polska pieśń adwentowa, z nutami, inc.: „Gwiazdo morza głębokiego, / Matko Pana najwyższego…”[67]; maryjna adwentowa pieśń polska, z nutami, inc.: „Tobie nad pomysł, dowcip i wymowę, / Któraś w te słowa była uraczona…”[68];
k. 135v.: maryjna adwentowa pieśń polska, z nutami, inc.: „Królewnie wiecznej nieba wysokiego / I pośredniczce świata upadłego…”[69]; maryjna pieśń polska, z nutami, inc.: „O Matko miłościwa, / Dziewico wybrana, / Królowa niebieska…”[70];

[61] Początek przypomina kolędę *Chrystus się nam narodził*. Zob. *Kolędy polskie*, s. 5.
[62] Jest to *Symfonija trzydziesta piąta* Jana Żabczyca zapisana ze zmianami i bez ostatnich dwóch strof. Zob. J. Żabczyc, *Symfonije anielskie*, s. 61.
[63] Jest to inna kolęda, mimo podobieństwa początkowych wersów, niż zapisana wyżej na k. 132r.–132v.
[64] Utwór w kancjonale Walentego Bartoszewskiego widnieje jako *Pienie XXV na Hejnał* (*Parthenomelica albo pienia nabożne o Pannie Naświętszej*, Wilno 1613).
[65] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, s. 5–6 (pieśń ta jest drugą z cyklu *Rotuły adwentowe*). Popularna w kancjonałach. Odnotowuje ją Wiesław Wydra w rękopisie 20/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (*Z badań nad „Skargą umierającego” i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią”*, s. 77). Również śpiewana przez benedyktynki sandomierskie, co poświadcza ich kancjonał z 1721 roku (Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 22–23). Autorem jest, być może, Walenty Bartoszewski, gdyż pieśń znajduje się w jego kancjonale: *Parthenomelica albo pienia nabożne*, jako *Pienie IV*.
[66] Utwór wydrukowany w kancjonale Walentego Bartoszewskiego: *Parthenomelica albo pienia nabożne* jako *Pienie V*.
[67] S. S. Jagodyński, s. 8–9. Pieśń z kancjonału bernardynów radomskich (tłumaczenie średniowiecznego utworu *Ave maris stella*) posiada drobne różnice względem Jagodyńskiego. Popularna w kancjonałach, np. w zbiorze Walentego Bartoszewskiego, *Parthenomelica albo pienie nabożne…* wydrukowana została jako *Pienie XV.* Również w kancjonale benedyktynek sandomierskich z 1721 roku: Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 22–23.
[68] Tamże, s. 9. Występują różnice: zmieniony został w. 1., brak 2. itp. Popularna pieśń w kancjonałach. W *Parthenomelica …* Bartoszewskiego występuje jako *Pienie XIII*. W kancjonale benedyktynek sandomierskich z 1721 roku: Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 18–19.
[69] W. Bartoszewski, *Parthenomelica albo pienia nabożne* (*Pienie XVI*). Zob. *Przedziwna Matka stworzyciela swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził R. Mazurkiewicz, Warszawa 2008, s. 190. Pieśń popularna w kancjonałach, na przykład. benedyktynek sandomierskich z 1721 roku: Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 24–25.
[70] Pieśń podobna do *Pienia XI* z kancjonału Walentego Bartoszewskiego (*Parthenomelica…*). Popularna w kancjonałach.

k. 135v.–136r.; pieśń łacińska o świętym Mikołaju, z nutami, inc.: *Nicolai solemnia / Sua prece familia…*[71];
k. 136r.: hymn łaciński, z nutami, inc.: *Omnium sanctorum...*;
k. 136r.–136v.: pieśń łacińska o świętym Marcinie, z nutami, inc.: *Martine, sancte pontifex, / Felix dies ista…*[72];
k. 136v.: łacińska pieśń o świętej Katarzynie[73], z nutami i notą na marginesie: *Pro San. Catheri.*, inc.: *Catherinae, virginis, laudes decantemus, / Felix dies ista…*[74];
k. 136v.–137r.: kolęda łacińska, z nutami i notą na marginesie: *Pro nati Christi ex novo anno*, inc.: *Puer natus in Bethleem, / Unde gaudet Ierusalem…*[75];
k. 137r.: kolęda łacińsko-polska, z nutami, inc.: *Salve parvule nato hodie, / Z błogosławionej Dziewicy Maryjej…*;
k. 137v.: kolęda łacińska, z nutami, inc.: *Salve, Iesu, parvule, / O dulcis infantule…*[76]; kolęda łacińska, z nutami, inc.: *Annuntio vobis, / Quod natus est nobis…*[77];
k. 138r.: kolęda polska, z nutami, inc.: „Już cię żegnamy, / O najmilsze dziecię…"; kolęda polska z nutami, inc.: „Każde stworzenie śpiewaj, a dziś zawołaj: / Jezu, Jezu, Jezu, / Panie łaskawy, / Boże prawy…"[78];
k. 138r.–138v.; pieśń łacińska, z nutami, inc.: *Sacris solemnis, / iuncta sint gaudia…*[79];
k. 138v.: początek kolędy polskiej, z nutami, inc.: „O najchwalebniejsza Panno, / Podwyższonaś jest nad niebo…"[80]; polska pieśń maryjna, z nutami, inc.: „Jako róża między kolącym głogiem, / powstała bez zmazy…"; kolęda polska, z nutami, inc.: „Bądźcie dusze nabożne serca gorącego, / które przyjąć żądacie króla niebieskiego…"[81];
k. 139r.: kolęda polska, z nutami, inc.: „Pójdźmyż do jasłek nowych Jezusa miłego, / Pozdrówmyż go nabożnie z serca gorącego…"[82]; antyfona łacińska, z nutami, inc.: *O sapientia, quae ex ore Altissimi prodiisti…*[83];

[71] Pierwsza strofa pieśni przypisywanej bł. Władysławowi z Gielniowa. Zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, s. 51–54, 361–362, 367–369. Podobnie jak w innych rękopisach pieśń ta występuje razem z poniższymi dwiema: o św. Marcinie i o św. Katarzynie.

[72] Początek pieśni, która jeszcze niedawno przypisywana była bł. Władysławowi z Gielniowa. Zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, s. 51–54, 361–363.

[73] Radomski konwent bernardynów był pod wezwaniem św. Katarzyny.

[74] Pierwsze wersy pieśni, której autorstwo przypisywano bł. Władysławowi z Gielniowa, do czego, jak i do powyższych pieśni o świętym Mikołaju i świętym Marcinie, odniósł się sceptycznie Wiesław Wydra (*Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, s. 51–54, 361–362, 364–366).

[75] Zob.: *Kolędy polskie*, s. 253.

[76] Melodia z pierwszą strofą do kolędy na k. 128r.

[77] Melodia z pierwszą strofą do kolędy na k. 126r.

[78] Pieśń spotykana w kancjonałach, na przykład sandomierskich benedyktynek z 1721 roku, zbiór A: Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, s. 42–43. Pieśń odnotowuje w rękopisie 20/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie Wiesław Wydra (*Z badań nad „Skargą umierającego" i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią"*, s. 77).

[79] Jest to hymn na święto Bożego Ciała św. Tomasza z Akwinu.

[80] Melodia z pierwszą strofą do kolędy na k. 120v.

[81] Melodia z pierwszą strofą kolędy zapisanej na k. 125v.–126r.

[82] Melodia z pierwszą strofą kolędy z k. 122r.–123r.

[83] Jest to jedna z siedmiu tzw. wielkich antyfon adwentowych przypisywana św. Grzegorzowi Wielkiemu i śpiewana 17 grudnia.

k. 139v.–140r.: kolęda łacińska, z nutami, inc.: *Pastores* […] *vestros* […], / *Pastores, nuntio vobis gaudium…*; kolęda polska, tłumaczenie poprzedniej, z nutami, inc.: „Pasterze, dajcie pokój teraz trzodzie, / Pasterze, oznajmuję wam wesele…"; kolęda łacińska, z nutami, inc.: *Puerulum parvulum…*; kolęda polska, tłumaczenie poprzedniej, ze wspólnymi nutami, inc.: „Pacholę, pacholę…";
k. 140v.: śpiew *Kyrie* z nutami;
k. 141r.–141v.: łaciński śpiew żałobny z nutami gregoriańskimi, inc.: *Libera me, Domine, de morte aeterna…*;
k. 142r.: polska pieśń maryjna, z nutami, inc.: „Gwiazdo jasności, / Panno czystości…"[84]; polska pieśń pasyjna, z nutami, inc.: „Zapłacz stworzenie złośliwe, / Wypuść źródła łez rzewliwe…";
k. 142r.–142v.: wielkanocna pieśń łacińska, z nutami, inc.: *Surrexit Dominus, valete luctus, / Totus concinnat orbis Alleluia…*[85];
k. 142v.–143r.: polska pieśń pasyjna z nutami, inc.: „O Jezu, jakoś ciężko skatowany, / Jakoś haniebnie jest zamordowany…"[86]; polska pieśń pasyjna z nutami, inc.: „Umarł, umarł Jezus, Bóg i człek, Syn, wtóra osoba, / Umarł dobrodziej wszystkich, niebieska ozdoba…";
k. 143v.–144r.: maryjna pieśń polska zatytułowana jak wiele innych pieśni maryjnych identyfikacyjnym: *De B. V. M.*, z notą: *nota eius ut 39* (odnosi się to do melodii zapisanej na k. 135v.), bez nut, inc.: „Królewnie wiecznej nieba wysokiego, / I pośredniczce świata szerokiego…"[87];
k. 144r.–144v.: maryjna adwentowa pieśń polska z notą: *Alia*, bez nut, inc.: „Ziemia ożyła, niebo tryumf grało, / Bogarodzico, a piekło zadrżało…"[88];
k. 145r.: maryjna pieśń polska z notą: *Alia*, bez nut, inc.: „Róża przewyborna raju rozkosznego, / Kwiecie najśliczniejszy, Matko Najwyższego…";
k. 145v.: pozdrowienie anielskie z nutami, inc.: „Z porady Trójce świętej…";
k. 146r.: pieśń łacińska z notą na marginesie : *De Iesu Christo nomine*, z nutami, inc.: *O Iesu dulcissime, / o mitissime Iesu…*";
k. 146r.–146v.: maryjna pieśń łacińska z notą: *De B. M. V.*, z nutami, inc.: *Imperatrix virgo gloriosa, plena laudum titulis…*[89];

[84] S.S. Jagodyński, *dz. cyt.*
[85] Jest to utwór Andrzeja Krzyckiego. Zob. *Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, s. 293.
[86] Pieśń z kancjonału staniąteckiego z 1586 roku. Zob. *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, s. 297. Pieśń ta obecna jest również w kancjonale benedyktynek sandomierskich z 1721 roku z Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 2–3.
[87] Pieśń z kancjonału Walentego Bartoszewskiego *Parthenomelica albo pienia nabożnej*. Jest to *Pienie XVI* zapisane z drobnymi zmianami i dodanymi strofami. Zob.: *Przedziwna Matka stworzyciela swego*, s. 190. Utwór był popularny w śpiewnikach benedyktynek sandomierskich, np. w pochodzącym z 1721 roku: Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 24–25.
[88] Pieśń występuje ze zmianami w kancjonale benedyktynek sandomierskich z 1721 roku: Bibl. Diecezjalna w Sandomierzu, rkps L 1642, zbiór A, książeczka *Canto primo*, s. 12–13.
[89] Łacińska pieśń pochodzenia czeskiego: *Imperatrix gloriosa, plena laudum titulis…* (H. Kowalewicz, *Pieśń „Cesarzowno wszech naświętsza" i łaciński pierwowzór pieśni „Maryja, panno szlachetna". Nieznane zabytki polskiej i łacińskiej poezji bernardyńskiej*, „Pamiętnik Literacki", R. 53: 1962, s. 463–474).

k. 146v.: łacińska pieśń maryjna z notą: *De B. V. M.*, z nutami, inc.: *Ave virgo gloriosa, / sponsa Christi speciosa…*; maryjna pieśń polska z notą: *Polonice*, parafraza poprzedniej, bez nut, inc.: „Witaj, Matko uwielbiona, / Barankowi poślubiona…";
k. 147r.: polska pieśń, bez nut, inc.: „O mój Jezu najmilszy, / Kwiecie najśliczniejszy…"; polska pieśń maryjna z notą: *De immaculata Conc. B. V. M.*, bez nut, inc.: „Najwyższa Matko najwyższego Boga, / Na cię nie padła żadna grzechu trwoga…"[90];
k. 147v.–148r.: godzinkowa, pasyjna pieśń łacińska z notą na marginesie: *De Passio Domini*, z nutami, inc.: *Patris Sapientia, veritas divina, / Deus homo captus est hora matutina…*; łacińska pieśń maryjna z notą na marginesie: *De Beatissima V. M.*, nie dopisano nut do przygotowanej pięciolinii, inc.: *Maria mater nostri salvatoris, / Dominum Iesum ex ora pro nobis…*;
k. 148v.–149r.: polska pieśń maryjna z notą na marginesie: *De B. V. M.*, z przygotowaną pięciolinią, bez nut, inc.: „Matko miłościwa, Dziewico wybrana, Królowa niebieska, / Maria, módl się dziś za nami…"; polska pieśń maryjna z informacją o autorstwie św. Grzegorza (z Nazjanzu) z notą: *De Beatissima V. M. S. Gregorii*, z przygotowaną pięciolinią bez nut, inc.: „Witaj, Panienko, wszelką łaską napełniona, / Bogarodzico Panno Bogu ulubiona…"[91]; kolęda polsko-łacińska z notą: *De nativitate Domini. Nota eius ut: Salve Parvule* — Dzieciątko dostojne etc., bez nut, inc.: „Witaj, Pachole, / *splendidier sole*…";
k. 149r.: łacińska pieśń maryjna z notą: *Nota canti omni die*, z nutami, inc.: *Omnium die, die Maria mea…*;
k. 149v.: popularna pieśń polska z notą: *Contra suspicantes male*, bez nut, inc.: „Jeszcze słońce promieni swoich nie straciło, / Chociaż nad czas pochmurny ciemnością okryło…"[92];
k. 149v.–150v.: pieśń polska zatytułowana *De aetate humana*, bez nut, inc.: „Świta, mierzka, bieżą lata, / Ludzie młodo schodzą z świata…"[93];
k. 150v.–151v.: pieśń polska zatytułowana *O kozaczku duchownym*, bez nut, inc.: „O mizerna duszo moja, / Gdzie ty zażywasz pokoja?..."[94];
k. 151v.–152v.: *Skarga umierającego*, abecediariusz, inc.: „Ach, mój smutku, ma żałości, / Nie mogę się dowiedzieci…"[95];
k. 152v.–153v.: polska pieśń o Duchu Świętym zatytułowana *O Duchu Świętym* z notą: „*nota ut*: Najwyższa Matko", bez nut, inc.: „Morze dobroci wszelkiej niezbrodzone, / Z nieba na duszę dziś spływa strapione…";
k. 153v.: łacińska pieśń maryjna z notą na marginesie: *De B. V. M.*, bez nut, inc.: *Nitida stella, / virgo Puella…*;

[90] Zob. *Przedziwna Matka stworzyciela swego*, s. 274–275, 544.
[91] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.* Zob. *Przedziwna Matka stworzyciela swego,* s. 225.
[92] Anonimowa pieśń znana jako *Pieśń ufnego* pochodząca najprawdopodobniej z pierwszej połowy XVII wieku.
[93] Znana *Pieśń o wieku człowieczym* Stanisława Serafina Jagodyńskiego (*dz. cyt.*, s. 167–169).
[94] Anonimowa pieśń znana jako *Nadobna pieśń o kozaczku duchownym*, b. m. r. (początek XVII wieku). Wykazuje duże podobieństwo sylabiczne i wersyfikacyjne do *Pieśni o kozaczku* pochodzącej ze zbioru *Prażonka, albo nawara, dla zabawki uczciwej drużynie* (wyd. *Polska liryka mieszczańska: pieśni, tańce, padwany*, oprac. K. Badecki, Lwów 1936, s. 403–404).
[95] Zob. przyp. 25.

k. 153v.–154r.: adwentowa pieśń polska z notą: *In Adventu*, bez nut, inc.: „Hejnał wszyscy zaśpiewajmy, / Cześć i chwałę Bogu dajmy…”[96];
k. 154r.–154v.: polska pieśń maryjna z notą: *De B. V. M. Nota ut*: Najwyższa Maria”, bez nut, inc.: „Królewnie wiecznej nieba wysokiego / I pośredniczce świata upadłego…”[97];
k. 154v.–155r.: adwentowa polska pieśń maryjna z notą: *De immaculata con. B. V. M.*, bez nut, inc.: „Przedwieczny Bóg ze wszystkim, tak i słowo jego, / Które wyrzekł: Wytwórzmy sobie podobnego…”;
k. 155r.–155v.: pieśń polska zatytułowana *Pro Corpore Christi*, bez nut, inc.: „Do ciebie, Panie, pokornie wołamy, / Łzy wylewając, serdecznie wzdychamy…”;
k. 155v.: łacińska pieśń maryjna zatytułowana *Latine. Najwyższa Matko*, bez nut, inc.: *Mater excelsi genitrix alma…*;
k. 155v.–156r.: polska pieśń maryjna z notą: *De Beatissima V. M.*, bez nut, inc.: „O Matko miłościwa, / Dziewico wybrana, / Królewno niebieska, / Módl się dziś za nami…”[98];
k. 156r.–156v.: polska pieśń maryjna z notą: *De Beatissima V. M.*, bez nut, inc.: „Jako róża między kolącym głogiem, / Tak Maria między ludzkim narodem…”[99];
k. 156v.–157v.: polska pieśń maryjna z notą: *De Beatissima V. M.*, bez nut, inc.: „Królewno wieczna, co na wielkim niebie / Z Chrystusem mieszkasz, serce me do ciebie…”[100];
k. 157v.–158r.: polska pieśń maryjna z notą: *De B. V. M.*, bez nut, inc.: „Perło droga, cna Panienko, / Z rozlicznych kwiatków…”[101];
k. 158r.–158v.: łacińska pieśń maryjna z notą: *De Beatissima V. M.*, bez nut, inc.: *Salve, Regina gloriae, / Emundatrix scoriae…*;
k. 158v.–159r.: polska pieśń o świętym Franciszku zatytułowana *De Sanctissimo Patre nostro Francisco*, bez nut, inc.: „Hej nam, hej, wesoła nowina, / Hej nam, hej, szczęśliwa to godzina…”;
k. 159r.–159v.: polsko-łacińska pieśń maryjna zatytułowana *Macaronica de B. V. M.*, bez nut, inc.: „*Praeleturis* na świecie…;
k. 159v.–160v.: polska modlitwa do Jezusa w piętnastu stopniach;
k. 162r.: polska pieśń z przygotowaną pięciolinią, ale bez nut zatytułowana *Pieśń o baranku*, inc.: „Czasu jednego w poranek, / Narzekał mały baranek…”[102];

[96] Początek jak w: S. S. Jagodyński, *dz. cyt.*, s. 2–3, pieśń *Druga na hejnał*. Jest to jednak w dalszej części inna znana wersja anonimowa, przepisywana i przedrukowywana. Zob. Cz. Hernas, *Hejnały polskie. Studium z historii poezji melicznej*, Wrocław 1961, s. 214–215.
[97] Pieśń mająca wiele wspólnego z *Pieniem XVI* z: *Parthenomelica albo pienia nabożne* Walentego Bartoszewskiego. Tekst w rękopisie wprowadza wiele nowych lekcji jest o kilka strof dłuższy.
[98] Zob. k. 148v.–149r.
[99] Zob. k. 138v.
[100] S. S. Jagodyński, *dz. cyt.* Pieśń niniejsza posiada odstępstwa od wersji Jagodyńskiego. Zob. *Przedziwna Matka stworzyciela swego*, s. 223–224.
[101] Anonimowa pieśń występująca w kancjonałach. Zob. *Przedziwna Matka stworzyciela swego*, s. 277–278, 546.
[102] Pieśń notuje Wiesław Wydra w rękopisie 20/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (W. Wydra, *Z badań nad „Skargą umierającego” i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią”*, s. 77). W niniejszym rękopisie, podobnie jak w bernardyńskim 20/R, po *Pieśni o baranku* następuje utwór o inc. „Ja, ubogi bernardyn, / Nie mam nic własnego”.

k. 162r.–163r.: pieśń z kilkoma początkowymi nutami melodii, inc.: „Ja, ubogi bernardyn, / Nie mam nic własnego…”[103];
k. 163r.: polska pieśń o świętym Franciszku zatytułowana *De Sanctissimo Patre nostro Francisco. Hymn. Polonice*, bez nut, inc.: *Ozdoba cnót, / Wódz mniejszych rot…*;
k. 163r.–164r.: łacińska pieśń o świętym Franciszku zatytułowana *De Sanctissimo Patre Nostro Francisco: eadem nota*, bez nut, inc.: *Ignitus mente fuit…*;
k. 164r.–164v.: polska pieśń o św. Franciszku zatytułowana *De Sanctissimo Patre nostro Francisco*, bez nut, inc.: „ Hej, nam, hej, wesoła nowina…”[104];
k. 164v.: polska pieśń o św. Franciszku zatytułowana „*De Sanctissimo Patre nostro Francisco. Nota eius ut:* Bądź pozdrowiona P. M.”, bez nut, inc.: „Masz, ojcze święty, nad głową anioła, / I jeszcze myśl twa nie będzie wesoła…”;
k. 164v.–165r.: łaciński hymn do św. Franciszka zatytułowany: *Hymnus de Sanctissimo Patre Francisco et de Benedicti: Iesu nota ut: Dominus nostrum* (tytuł jest wspólny z pieśnią poniższą zapisaną w rękopisie równolegle), bez nut, inc.: *Alme contester Francisce…*; łaciński hymn, inc.: *Adiuva Fratres minores…*;
k. 165v.: polska pieśń wielkanocna zatutułowana *De Resurrexti*, z notą na marginesie: *Bachanal.*, bez nut, inc.: „Chrystus Pan zmartwychwstał, / Zwycięstwo otrzymał…”[105];

---

[103] Pieśń odnotowana przez Wiesława Wydrę w bernardyńskim rękopisie 20/R (Tamże), a znana z późniejszych żartobliwych przeróbek. Zob. Cz. Hernas, *Ksiądz kwestarz. Kształtowanie się stereotypu*, [w:] *Literatura, komparatystyka, folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*, Warszawa 1968, s. 803–812.

[104] Powtórzona wcześniej zapisana pieśń. Zob. k. 158v.–159r.

[105] Pieśń jest interesującą kompilacją wielu tekstów. Początek i koniec utworu, czyli pierwsze cztery strofy i ostatnia, są w części przepisanym, w części delikatnie zmienionym (są błędy wynikające z pomyłki kopisty) utworem Jakuba Lubelczyka wydrukowanym w 1556 roku w Krakowie u Łazarza Andrysowicza. Zob. *Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, s. 128. Pieśń przedrukowana została również w kancjonale Stanisława Serafina Jagodyńskiego (*Pieśni katolickie nowo reformowane*, s. 81) w *Pieśniach Wielkanocnych* jako *Czwarta Wielkanocna*. Możliwe, że bernardyński autor opisywanego kancjonału wpisywał tekst z pamięci; tłumaczyłoby to drobne odstępstwa od pierwotnego tekstu. Natomiast dwanaście strof środkowych to apostrofy do następujących świętych: Piotra, Stanisława, Wojciecha, Dominika, Franciszka, Bernardyna, Bonawentury, Ludwika (biskupa), Dydaka (z Alkali), Floriana (widać, że katalog świętych odpowiada postaciom czczonym u bernardynów). Są to liturgiczne suffragia śpiewane w czasie wielkanocnych procesji litanijnych. Wezwania świętych znane są (w różnych układach osobowych) z późniejszych dodatków do najstarszej polskiej pieśni wielkanocnej *Chrystus zmartwychwstał jest*, zarówno w wersjach w języku polskim, jak i łacińskich (zob. *Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, s. 74, 75, 76; W. Wydra, *Średniowieczne polskie tropy wielkanocne*, [w:] tenże, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, s. 137–151). Strofy poświęcone świętym: Wojciechowi i Stanisławowi odpowiadają z drobnymi zmianami zapisowi *Chrystus zmartwychwstał jest* z Kancjonału staniąteckiego z 1586 roku (*Polskie pieśni wielkanocne*, s. 278). Możliwe, że grupa apostrof w omawianym utworze przywędrowała jako, dobrze znana od XV i XVI wieku, wielkanocna procesjonalna grupa tropowa *Resurrexit Christus* stanowiąca część trzecią *Bogurodzicy*. Strofa poświęcona św. Stanisławowi odpowiada niektórym przekazom *Bogurodzicy* (Zob. *Bogurodzica*, oprac. J. Woronczak, wstęp językoznawczy E. Ostrowska, oprac. muzykologiczne H. Feicht, Wrocław 1962, Biblioteka Pisarzów Polskich, *Liryka średniowieczna*, t. I, s. 104, 113, 118). Najpełniejszy zbiór strof poświęconych świętym w *Bogurodzicy* pochodzi z XVI-wiecznego rękopisu proweniencji franciszkańskiej i dla zakonnic reguły franciszkańskiej przeznaczonego (Tamże, s. 166–172). Byłaby to praktyka również bernardynów.

k. 166r.: psalm 133. Jana Kochanowskiego z przygotowaną pięciolinią bez nut; maryjna pieśń polska, bez nut, inc.: „A przyjdę ja rano do lasa / I uwiążę topór u pasa…";
k. 166v.–167r.: łacińska pieśń o wzgardzie świata zatytułowana *De mundo et eius contemptu*, z przygotowaną pięciolinią, bez nut, inc.: *Cur mundus militat sub vana gloria…*; polskie tłumaczenie powyższej pieśni, bez odrębnych nut, z notą: *Polonice*, inc.: „Z czego się wynosisz próżna chlubo świata, / Gdyż się twoja sława jako dym rozlata…";
k. 167v.–168r.: polska pieśń biesiadna z nutami, inc.: „Melankolia na stronę, wia, / Fa la la la, Fa la la la";
k. 168v.–169r.: bernardyńska polska pieśń na czas rekreacji z notą: *Alia. Nota eius ut supra*: *Melankolia*", bez nut, inc.: „Ojcze gwardianie, / Szczęść ci, miły panie, / Fa la la la, Fa la la la…"[106];
k. 169r.–169v.: pieśń na dobranoc z notą: *Bachanall.*, z przygotowaną pięciolinią, bez nut, inc.: „Już dobra noc, wieczny Panie, / Przyjmij od nas to śpiewanie…"[107];
k. 171r.: fragment (bez początku) pieśni łacińskiej i jej polskie tłumaczenie z notą: *Polonice*, bez nut, inc.: „Bóg moja nadzieja, niebo kochanie, / Anielskiemi chóry ślicznie ubrane…" z refrenem: „Serce mi schnie od białości, / Myśląc o wiecznej radości…"; łacińska pieśń pt. *Bachanaliorum*, bez nut, inc.: *Gaudere iam volo, / lugere iam nolo…*;
k. 171v.–172r.: polska pieśń zatytułowana: *De nuptiis anium*, bez nut, inc.: „Za dawnych czasów ożeniło się ptaszków barzo wiele, / A pan orzeł, jako to król, sprawował wesele…";
k. 172r.–172v.: polska pieśń (niezachowana w całości) z notą: *in Bachan.*, bez nut, inc.: „A czemu żeście tak osowieli, / Jakbyście mówić nic nie umieli…"[108];
k. 176r.: utwór bez początku: „[…] Przyjachała babka do trzeciego zięcia…";
k. 176r.–176v.: satyryczny wiersz sowizdrzalski zatytułowany *O ornacie*, inc.: „Z przygody księdzu jednemu, / Do Krakowa jadącemu…"[109];
k. 177r.–178r.: pieśń polska będąca podziękowaniem za przyjęcie do zakonu zatytułowana *De vota*, bez nut, inc.: „Bracia, zaśpiewajmy wesoło Panu swojemu, / Cześć winną oddajmy twórcy nieogarnionemu…"[110];

---

[106] Jest to pieśń życzeniowa, w której zakonnicy przymawiają się o trunki. Tego typu pieśni śpiewane były w okresie rekreacji, kiedy następowało rozluźnienie zakonnych rygorów. Znane są bernardyńskie rekreacyjne pieśni z okresu Bożego Narodzenia, czego przykładem jest *Cantio pro nativitate domini nostri*, inc.: „Po kolędzie święty Szczepan rad chodził…" z rękopisu Bibl. Czartoryskich, sygn. 3105 (S. Nieznanowski, *Przyczynek do dziejów folkloru zakonnego w XVII wieku*, s. 164–166). Zakonny autor sandomierskiego kancjonału odrębność tematyczną i zmianę tonacji pieśni na bardziej lekką zaznaczył uwagą: „Bachanaliorum" poprzedzającą tekst.
[107] Wewnątrzzakonna pieśń, w której pojawiają się życzenia dobrej nocy dla zakonnych zwierzchników.
[108] Wewnątrzzakonna pieśń z okresu rekreacji zawierająca przymawianie o ucztę i rozluźnienie zakonnych rygorów ubóstwa i milczenia. Należy do folkloru zakonnego.
[109] Utwór pochodzi z sowizdrzalskiego druku *Biesiady rozkoszne Baltyzera z kaliskiego powiatu*. Zob. *Polska fraszka mieszczańska*, wyd. i oprac. K. Badecki, Kraków 1948, s. 247–248.
[110] Utwór jest pochwałą życia zakonnego i krytyką świata.

k. 178r.–178v.: utwór z poezji sowizdrzalskiej zatytułowany *Lament chłopków na pany*, inc.: „Ach, niestetyż na pany, / Co mają moc nad nami…”[111];
k. 178v.–179r.: respons na powyższy wiersz zatytułowany *Panów na chłopy uskarżanie się*, inc.: „Ach, biada nam z chłopami, / Co tesknią być pod nami…”[112];
k. 179r.–180r.: sowizdrzalskie impossibilia, inc.: „Słuchajcie, co się dzieje, tego-to księżyca, / Drogi najpierwsza rostą, zakwitła pszenica…” (2. wers przynosi niepoprawną lekcję);
k. 180r.–180v.: pieśń sowizdrzalska ukazująca świat na opak oparta na impossibiliach z notą: *Aliter*, inc.: „Stała się nowina w te mięsopusty, / Tańcowała koza z wilkiem od wielkiej rozpusty…”;
k. 180v.: dwa wersy sowizdrzalskiego utworu z notą: *Alia verissima*, inc.: „Stała się nam nowina tego-to księżyca, / Brogi na piecu rosną, zakwitła pszenica…”; Następnie brak

[111] Jest to *Lament chłopski*, utwór z ok. 1629 roku. Posiada mniej strof ze zmianami. Strofa ostatnia, poświęcona żołnierzom łupiącym chłopów, jest inna. Zob. *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*, oprac. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, Warszawa 1954, t. II, s. 104–107. Utwór wydrukowany w: G. Trościński, *„Panów na chłopy uskarżanie się”. Świadectwo popularności średniowiecznej „Satyry na chytrych kmieciów” odnalezione w rękopisie radomskich bernardynów ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu,* „Ruch Literacki” 2012, z. 6, s. 699–710.

[112] Niniejsza pieśń stanowi odpowiedź na wcześniejszy *Lament chłopków na pany*. Zdaje się, że utwór mógł powstać wcześniej, jeszcze w XVI wieku lub współcześnie z nim, czyli w początkach wieku XVII jako respons, gdyż oba utwory pisane są siedmiozgłoskowcem (z niewielkimi odchyleniami), oba też zaczynają się westchnieniem „Ach…”, którego nie ma w druku *Lamentu chłopskiego*. Początek odpowiedzi panów ma więc charakter lamentacyjny, paralelny względem *Lamentu chłopskiego*. Równolegle skonstruowany został również zbiorowy podmiot liryczny: w *Lamencie…* — chłopi, *w* opisywanym utworze — panowie. Widoczne są w utworze nawiązania do późnośredniowiecznej (powst. 1483 roku) *Satyry na chytrych kmieciów*. Mimo iż pieśń pisana jest siedmiosylabowcem (cztery razy autor odstąpił na rzecz ośmiozgłoskowca będącego metrum *Satyry…* i raz sześciozgłoskowca), to posiada podobną do *Satyry na chytrych kmieciów* konstrukcję. Rozpoczyna się tezą, która następnie zostaje zilustrowana argumentacyjnymi egzemplami obłudy chłopów (jest to amplifikacja *Satyry na chytrych kmieciów*). Brak jednak w utworze podsumowania, jak gdyby nie został ukończony lub wpisano go tylko we fragmencie. Podobnie jak w tekście średniowiecznym, tak i w niniejszym uwaga skupiła się na występku *simulatio* (W. Kośny, *Czy „Satyra na leniwych chłopów”? Próba socjologicznoliterackiego opisu tekstu*, „Pamiętnik Literacki” R. 67: 1976, z. 4, s. 14), przy czym dobór obrazków obyczajowych, ich kolejność, wyrażenia, leksyka, czy rymy są w wielu miejscach identyczne, np.: „Robi zawsze obłudnie, / Wychodząc pod południe” (w. 11–12) w *Satyrze…*: „A robią silno obłudnie: / Jedwo wynidą pod południe” (w. 5–6); „Na roli rad postawa” (w. 13) w *Satyrze…*: „A na drodze postawają” (w. 7); „Wytrąca chcący kliny, / By tyle poszedł po iny” (w. 17–18) w *Satyrze…*: „Namysłem potraci kliny, / Bieży do chrosta po jiny” (w. 19–20); „Przeciąwszy bicz w las bieży, / Głowę podnosząc leży” (w. 25–26) w *Satyrze…*: „Szedw do chrosta za krzem leży, / Nierychło zasię wybieży” (w. 21–22); słowo: „lichmani” w *Satyrze…*: „zlechmanić”, itp. (*Satyra na leniwych chłopów*, [w:] W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995, s. 291). Aleksander Brückner odnalazł w Petersburgu satyryczny wiersz zatytułowany *Opisanie przechernej i sztucznej natury chłopskiej przeciwko panom swoim* będący argumentacyjną amplifikacją *Satyry na chytrych kmieciów* (tenże, *Wiersze polskie średniowieczne*, „Biblioteka Warszawska” 1893, t. I, s. 260–261). *Panów na chłopy uskarżanie się* z sandomierskiego rękopisu w stosunku do tekstu petersburskiego jest krótszą redakcją utworu. Wiele wersów zdradza podobieństwo, również leksyka, choć są również frazy i wersy odmienne. Jest to jeszcze jedno świadectwo oddziaływania średniowiecznych utworów o tematyce świeckiej na późniejsze piśmiennictwo. Zob. G. Trościński, *„Panów na chłopy uskarżanie się”…*, s. 699–710.

sześciu kart. Na tylnej wyklejce koniec utworu zakonnego: „[…] W domu zostaniecie, ojcze wikary z ojcem gwardianem" i początek wiersza zatytułowanego *O babie*, inc.: „Wziąłem ja po tobie półtorej mace grochu, / Dla twego motłochu…".

W sandomierskim kancjonale zapisane zostały 162 utwory, przede wszystkim pieśni, następnie wiersze, modlitwy. Zachowało się w tej liczbie 9 fragmentów uszkodzonych w związku z uszczerbkiem kart, zatem 153 utwory zachowały się w pierwotnym zapisie autora rękopisu, przy czym są to niekiedy pierwsze strofy pieśni, ale niekompletność tekstu w takich przypadkach rekompensowana jest zazwyczaj zapisem melodii. Tekstów z przekazanymi melodiami jest 38, w tym pieśń „Ja, ubogi bernardyn…" posiada tylko kilka nut początkowych. Jedenastu utworom towarzyszy przygotowana do uzupełnienia pięciolinia, przy czym są to niekiedy teksty łacińskie z ich polskimi odpowiednikami, więc melodie byłyby wspólne, tak jak w sytuacjach zapisu nut przy tekście łacińskim (odnoszą się one również do polskiego tłumaczenia). 116 utworów nie posiada zapisu nutowego. Dysproporcje dotyczą również relacji ilościowych między tekstami w języku łacińskim i polskim. Przeważają utwory w języku narodowym; jest ich 103. Do tej liczby należy dodać jeszcze siedem zachowanych polskich fragmentów, co daje razem 110 utworów w języku polskim. Łacińskich tekstów w części kancjonałowej (pomijamy, co jest zrozumiałe, część liturgiczną rękopisu) zapisanych zostało 46 (w całości) i 2 (we fragmentach). Oprócz wymienionych liczb odnotować należy trzy pieśni polsko-łacińskie typowo makaroniczne. Wspomniano na początku, że w odnalezionym rękopisie zapisano obok siebie teksty łacińskie wraz z polskimi tłumaczeniami, co zostało zaznaczone adnotacją: *Polonice*. Takich par tekstowych jest 21 z dwiema parami dodatkowymi zachowanymi we fragmentach (przy dwóch parach nie odnotowano tłumaczenia notą *Polonice*).

Najliczniejszą grupę utworów w rękopisie radomskich bernardynów stanowią kolędy, od których rozpoczyna się kancjonał (pojawiają się tytuły: *Kolęda*) Jest ich 76, w tym pięć zachowało się we fragmentach. Utworom bożonarodzeniowym towarzyszy 11 pieśni adwentowych, zapisanych jednak nie przed kolędami, a między nimi i po głównym korpusie utworów o Bożym Narodzeniu. Kolęd w języku polskim zapisanych zostało 49 (w tym trzy we fragmentach), natomiast w języku łacińskim 25 (jedna we fragmencie). Dwie kolędy mają kształt polsko-łaciński. Bez nut jest 58 utworów (w tym z przygotowanymi niezapisanymi pięcioliniami), z nutami — 17 (w tym cztery zachowane we fragmentach). Pięć kolęd z nutami to początki (zazwyczaj pierwsze strofy) wcześniej zapisanych tekstów bez nut. Par kolędowych, czyli tekstu łacińskiego i polskiego odpowiednika, jest w kancjonale 19 (również w kancjonałach staniąteckich kolędy łacińskie posiadają polskie odpowiedniki). Wśród pieśni bożonarodzeniowych znalazły się dwie Jana Żabczyca. Wiele kolęd pokrywa się z repertuarem XVI-wiecznych kancjonałów bernardyńskich: Kórnickim i Puławskim oraz rękopisami 20/R i 386/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Tak więc jest to w dużej części repertuar kolędowy bernardyńskiego pochodzenia i w kręgu bernardyńskim funkcjonujący. Niektóre kolędy były bardzo popularne, a ich żywotność

potwierdzają drukowane kancjonały XVII stulecia, na przykład *Rotuły* wydrukowane w *Pieśniach katolickich nowo reformowanych* Stanisława Serafina Jagodyńskiego oraz zakonne zbiory rękopiśmienne, na przykład karmelitańskie czy staniąteckich benedyktynek. Średniowieczny zasób reprezentują drobiazgi, na przykład incipit kolędy *Puer natus in Bethleem, / Unde gaudet Ierusalem* z *Rotuł* rękopisu z połowy XV wieku z Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (sygn. 1578) powtórzony w początku kolędy z zasobu kancjonałów benedyktynek w Staniątkach. Przeważa repertuar XVI i XVII wieczny. Spośród znanych utworów, w rękopisie zapisana została kolęda: *Nowy Rok bieży*, ale różni się ona od wersji z Kantyczki Chybińskiego. W zbiorze znalazły się utwory, które dotychczas znane były tylko z jednego przekazu (przykładem *Annuntio vobis, / quod natus est nobis…*) oraz zupełnie nowe (w trakcie opracowywania).

Na podstawie zachowanych pieśni bożonarodzeniowych można obserwować, jak niektóre wersy przejmowane były przez odmienne w charakterze i tematyce utwory. Przykładem incipit kolędy z kancjonałów: Kórnickiego i Puławskiego: „Zstała się nam nowina tego-to księżyca…"[113], który wykorzystany został w początkach utworu (k. 180v.) sowizdrzalskiego będącego humorystyczną kreacją świata na opak opartą na impossibiliach: „Stała się nam nowina tego-to księżyca, / Brogi na piecu rosną, zakwitła pszenica…". Utwór nie zachował się w całości, ale był raczej wariantem zapisanego na k. 179r.–180r. wiersza „Słuchajcie, co się dzieje tego-to księżyca…". Możliwe, że twórczość bernardyńska w XVII stuleciu poszerzyła się o teksty niereligijne (o ile można bernardynom przypisać proweniencję niektórych świeckich utworów). Najprawdopodobniej popularność pieśni religijnych śpiewanych w zakonie sprawiła, że niejako automatycznie znane wersy, rymy kojarzono z nowym artystycznym kontekstem. Zainteresowania autora kancjonału literaturą świecką zdradzają zapisane w rękopisie utwory sowizdrzalskie i z kręgu literatury popularnej.

Niektóre kolędy zostały przystosowane do obrzędów towarzyszących bożonarodzeniowym inscenizacjom, które wprowadzone zostały przez bernardynów polskich od początku. Świadectwa dostarcza nie tylko powszechnie znany dzięki Filipowi Kallimachowi fakt wystawienia przez lwowskich bernardynów żłóbka i śpiewania przy nim kolęd, nie tylko późne słowa Jędrzeja Kitowicza, ale również niektóre tytuły utworów z kancjonałów: Kórnickiego i Puławskiego. W kolędzie Jana Żabczyca (*Symfonija trzydziesta piąta*), zapisanej w omawianym kancjonale, relacja o zachowaniu i przeżyciach pastuszka, który usłyszał od anioła nowinę narodzenia i przykaz udania się do Betlejem, zmieniona została z trzeciej osoby na monolog w pierwszej, na przykład.: „Pastuszek się zląkł" na „Jam się głosu zląkł" itp. Przystosowywanie kolęd do możliwości ich bezpośredniego wygłoszenia zdaje potwierdzać inscenizacyjne ich przeznaczenie. Nie ulega wątpliwości, że zbiór niniejszy powinien zostać uwzględniony przy wznowieniach edytorskich tekstów kolędowych, jak również koniecznością jest włączenie go w przygotowywaną edycję kolęd polskich XVII–XVIII wieku[114].

[113] *Kolędy polskie*, s. 61–63.

[114] Zob. S. Nieznanowski, *Stan prac nad edycją kolęd polskich XVII–XVIII wieku*, [w:] *Z kolędą przez wieki*, s. 83–87.

Ze specjalnym u bernardynów kultem Najświętszej Maryi Panny (święto Niepokalanego Poczęcia — najważniejsze wśród świąt maryjnych w kalendarzu franciszkańskim było świętem patronalnym zakonu, dodatkowo bernardyni czcili święta: Nawiedzenia NMP, Oczyszczenia NMP, NMP Anielskiej z Porcjunkuli, Radości NMP i propagowali nabożeństwo 7 Radości i 7 Boleści NMP) związany jest imponujący ilościowo zbiór pieśni maryjnych. Jest ich 28, w tym 6 adwentowych. Utworów w języku polskim zapisano 20, w łacińskim — 7. Jeden utwór jest polsko-łaciński. Przy dziewięciu pieśniach zapisane zostały nuty. Część utworów należy do repertuaru znanego z kancjonałów rękopiśmiennych, na przykład staniąteckich lub drukowanych, jak choćby S. S. Jagodyńskiego i W. Bartoszewskiego.

Wobec pokaźnych kolekcji kolęd, pieśni adwentowych i maryjnych szczupło przedstawia się liczba pieśni pasyjnych a nawet wielkanocnych. Dysproporcje wynikają z franciszkańskiej, bernardyńskiej orientacji religijnej, szczególnego kultu Najświętszej Maryi Panny, Niepokalanego Poczęcia, Dzieciątka Jezus. Podobne relacje między tekstami występują w kancjonałach: Kórnickim i Puławskim. Pieśń pasyjna w sandomierskim rękopisie reprezentowana jest przez cztery utwory (jeden łaciński), wszystkie z nutami, co przy bogatej pasyjnej twórczości stulecia XVII wydaje się zaskakujące. Jedna z nich: „O Jezu, jakoś ciężko skatowany…" zapisana została w kancjonale staniąteckim (St. A) z 1586 roku.

Podobna wstrzemięźliwość ilościowa dotyczy pieśni wielkanocnych. Zapisanych zostało ich również cztery (trzy w języku polskim, jedna łacińska autorstwa Andrzeja Krzyckiego) i wszystkie pochodzą ze średniowiecza i stulecia XVI. Dwie należą do części liturgicznej rękopisu, dwie do części kancjonałowej. Najstarszym utworem, choć wpisanym najpóźniej, jest trop wielkanocny uznawany za pierwszą pieśń rezurekcyjną polskiego pochodzenia[115] *Przez twoje święte zmartwychpowstanie*. Dopisany został do łacińskich śpiewów gregoriańskich na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego wraz z zapisanym równocześnie z tymi śpiewami a nieznanym (zdaje się, że jest to utwór znacznie wcześniejszy niż czas powstania rękopisu, nawet części liturgicznej) śpiewem: „Wszechmogący Ojca Najwyższego Syn, Jezu Chryst, zgromił srogie piekło…", w którym wykorzystana została strofa (w parafrazie) poświęcona świętemu Piotrowi z druku wdowy po Wietorze *Pieśń o Zmartwychwstaniu Pana Krystusowym* z roku 1548 (jest to fragment, który znalazł się również w bernardyńskim Kancjonale Puławskim w pieśni: *Nasz Zbawiciel Pan Bóg wszechmogący* oraz w *Historyi o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka)[116]. Czwartą pieśnią wielkanocną jest kompilacyjna (ramę początku i końca stanowi drukowana u Łazarza Andrysowica w 1556 roku *Druga pieśń o Zmartwychwstaniu Pańskim*): „Chrystus Pan zmartwychwstał, / Zwycięstwo otrzymał…" (zob. przyp.105.).

Niemałą grupę utworów tworzą pieśni poświęcone patronowi zakonu, św. Franciszkowi. Bernardyni przejęli w zasadniczym kształcie kalendarz franciszkański, uzupeł-

[115] *Polskie pieśni wielkanocne*, s. 81.
[116] Tamże, s. 112–117, 123–126.

niając go dniami swoich świętych i błogosławionych. Wybitny bernardyn, prowincjał Michał Bal postulował nawet na synodzie w Łęczycy w 1475 roku, aby we wszystkich diecezjach w Polsce przyjęto jako święty dzień św. Franciszka. Naturalnym zatem było obchodzenie przez polskich obserwantów święta kanonizacji świętego, Stygmatów św. Franciszka z Asyżu, translacji świętego do bazyliki patriarchalnej w Asyżu, znalezienia jego ciała, zatwierdzenia Reguły zakonu. Stąd w opisywanym rękopisie znalazło się 6 utworów (cztery w języku polskim, dwa po łacinie) poświęconych założycielowi. Wielu braci musiało tworzyć pieśni (najczęściej hymny) na cześć św. Franciszka. W okresie, w którym powstał rękopis, sławą poety bernardyńskiego, piewcy świętego cieszył się piszący po łacinie Franciszek Sitański (*Poematum variorum libri quattor*, Wilno 1626) zwany „bernardyńskim Horacym".

Przedstawiony opis pokazuje, jak niezwykle cenny, ze względów ilościowych i jakościowych, dla badań nad staropolskimi pieśniami religijnymi, folklorem, zasobem bernardyńskiego repertuaru pieśniowego, jest odnaleziony sandomierski rękopis. Również zachowane melodie są interesującym materiałem dla dziejów muzyki w Polsce, a w szczególności u franciszkanów obserwantów[117]. „Działalność muzyczna bernardynów — jak pisze w pierwszych słowach swego artykułu Andrzej Jazdon — nie doczekała się do tej pory — zwłaszcza w porównaniu z innymi zakonami, szczególnie jezuitami — szerszego omówienia"[118]. Nie tylko melodie pieśni są wartościowe, ale również liturgiczna część pierwsza rękopisu, zważywszy, że zespół muzycznych liturgicznych manuskryptów proweniencji bernardyńskiej nie jest duży. Wiesław Wydra określił jednoznacznie, jakie pożytki płyną z badań nad kancjonałami i zakonnymi sylwami: „Ogłaszanie w całości lub we fragmentach podobnych zbiorów, nawet jeśli zawierają teksty już znane i wielokrotnie komentowane, jest w pełni uzasadnione i w przyszłości konieczne. Dopiero bowiem dysponując bogatą dokumentacją źródłową poznać można dzieje poszczególnych pieśni, skalę ich popularności, można dostrzec ich odchodzenie od najdawniejszej podstawy i uchwycić wszelkie zmiany, jakim ulegały w czasie, dając liczne warianty, przeróbki i wersje lokalne. Dzięki takim właśnie zbiorom staje się możliwe wychwycenie przemian w repertuarze pieśniowym poszczególnych warstw czy środowisk społecznych. W ten tylko sposób można nakreślić drogę, jaką odbyły niektóre literackie teksty, nieraz o proweniencji średniowiecznej, by w końcu trafić wyłącznie do literatury ludowej. Najprawdopodobniej również dzięki bernardynom szereg utworów, i to niekoniecznie tylko religijnych czy parareligijnych, przeniknęło z literatury „uczonej" do folkloru, gdzie z biegiem czasu uległy prze-

[117] Jak cenne i unikatowe są zapisy melodii pieśni popularnych w związku z powszechną ich znajomością i pamięciowym opanowywaniem bez specjalnej troski o utrwalanie pisemne linii melodycznej wiedzą znawcy muzyki dawnej. Tadeusz Maciejewski opracowując muzykologicznie bernardyńską sylwę, napisał dobitnie: „Każdy zatem śpiewniczek, nawet z najbardziej dyletanckimi zapisami melodii, jest dla nas cennym dokumentem" (T. Maciejewski, *dz. cyt.*, s. 161).

[118] A. Jazdon, *Muzyka w klasztorach bernardyńskich. Próba opisu*, [w:] *„Cantando cum citharista". W pięćsetlecie śmierci Władysława z Gielniowa*, red. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2006, s. 173, Studia Staropolskie. Series Nova, t. XII (LXVIII).

tworzeniu"[119]. Choć opinia badacza wyrażona została w związku z innym rękopisem, można ją potraktować jako komentarz do znaczenia historycznoliterackiego i muzykologicznego omawianego manuskryptu tym bardziej interesującego, że nie wszystkie pieśni są znane, a spośród nich skomentowanych zostało naprawdę niewiele i, chyba, niezupełnie wystarczająco. Kancjonał radomskich bernardynów (lub tylko z Radomia pochodzący) jest istotnym ogniwem pośrednim między XVI-wiecznymi kancjonałami: Kórnickim i Puławskim, a zakonnymi zbiorami sylwicznymi XVIII wieku. Zawiera częściowo utwory znane, ale jednocześnie przekazuje niemałą liczbę pieśni i wierszy zarówno w języku polskim, jak i łacińskim, których nie notują znane rękopiśmienne zbiory wyżej wymienione. Kancjonał pokazuje zainteresowania bernardyńskich autorów i kopistów, odsłania repertuar śpiewany w klasztorze przy różnych okolicznościach, uchyla rąbka tajemnicy zamkniętej w klasztornych murach w związku z folklorem zakonnym. Poza tym przekazuje informacje o mało rozpoznanym konwencie bernardynów z Radomia, artystycznych zainteresowaniach obserwantów, prowadzonej przez nich katechizacji, kulturze literackiej. Przeglądając rękopis, słyszeć można rubaszny śmiech z okresu świątecznej rekreacji i liryczny ton adoracyjnych kolęd, gregoriański śpiew liturgiczny i popularne szlagiery, medytacje nad przemijaniem i śmiercią oraz barokowe toasty. Opisany kancjonał potwierdza krąg zainteresowań literackich polskich obserwantów, wnosi wiele w poznanie ich zasobu pieśniowego.

Unknown Hymnal of the Bernardine Order in Radom Preserved in the Diocesan Library in Sandomierz. The Content of the Manuscript

Summary

This article is dedicated to an unknown hymnal which was discovered in the Diocesan Library in Sandomierz. It belonged earlier to the Bernardine Order in Radom. After the liquidation of the order in 1864, the hymnal arrived at Sandomierz together with the library of Franciscan Brothers Observantines.

The study focuses on the content of this manuscript, dating back from the end of the seventeenth century, in order to show its uniqueness against the background of a couple of other preserved Bernardine hymnals.

This discovered manuscript contains 164 works (some in fragments), a number of them with musical notes. The material includes literary works from the fifteenth until the eighteenth century. The most numerous in the collection are carols and songs about the Blessed Virgin. There are also Advent songs, Easter songs, songs about saints and picaresque songs. The texts in the manuscript are written in Latin and Polish; some of them are anonymous, while others were written by well-known authors (e.g. Jan Kochanowski's psalms, religious works by Andrzej Krzycki, Jan Żabczyc and S. S. Jagodyński).

The content of the manuscript corresponds with the contents of other Bernardine hymnals from the 16th century: the Kórnik hymnal and the Puławy hymnal. Additionally, it includes unknown works or those which so far have been known only from single records. The Bernardine hymnal from Radom is important evidence in the history of Bernardine songs in the Polish language. It extends our knowledge by new editions of medieval works, e.g. *Skarga umierającego* [*Lament of a Dying Man*] or *Satyra na leniwych chłopów* [*A Satire on Lazy Peasants*].

[119] W. Wydra, *Bernardyńska sylwa poetycka z końca XVIII wieku*, s. 127–128.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Halina Rusińska-Giertych[1]
Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa
Uniwersytetu Wrocławskiego

Repertuar wydawniczy tłoczni zakonnych — na przykładzie Drukarni Jezuickiej we Lwowie[2]

Drukarnie zakonne na ziemiach polskich swój szczytowy rozwój osiągnęły w XVII i XVIII wieku. Zakładane były z kilku powodów — jako pomoc w działalności duszpasterskiej i naukowej, w celach misyjnych, dochodowych, z myślą o upowszechnianiu wiedzy, kultury, literatury oraz w trosce o odnowę moralno–intelektualną kleru i miejscowej społeczności[3]. Organizowano je na bazie warsztatów już istniejących lub uruchamiano całkiem nowe. Prasy drukarskie obsługiwane były początkowo przez osoby świeckie (wykwalifikowanych drukarzy i ich pomocników), z czasem przez przyuczonych braci, nad którymi pieczę sprawował prefekt. Drukarnie realizowały głównie zamówienia na użytek macierzystych zgromadzeń, ale w obliczu braku innych tłoczni, ich niskiego poziomu lub niewydolności typograficznej oraz ze względów finansowych, działały także na zlecenie pozostałych placówek duchownych, środowisk świeckich i osób prywatnych. Zakonne oficyny wydawnicze opuszczały w przeważającej liczbie publikacje dotyczące problematyki religijnej, ale także pedagogicznej, naukowej, publicystycznej, literackiej, a ponadto podręczniki szkolne, kalendarze, periodyki, poradniki gospodarcze, edycje z zakresu medycyny, historii, geografii, filozofii i wiele innych. Tak więc, można to bez trudu stwierdzić, w dorobku edytorskim tłoczni zakonnych znalazły się teksty rozmaitej treści oraz legitymujące się różnym

[1] Dr Halina Rusińska-Giertych jest adiunktem w Instytucie Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się problematyką bibliotek resortu oświaty oraz historią dawnej książki, głównie w okresie oświecenia, a w szczególności kulturą książki polskiej we Lwowie. W kręgu jej zainteresowań znajdują się również drukarnie zakonne i ich oferta wydawnicza. Prace publikowała w „Czasopiśmie Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich", „Bibliotekoznawstwie", „Rocznikach Bibliotecznych", periodykach zagranicznych, jak „Knižnica", „Visnik L'vivs'kogo Universitetu. Serija Knigoznavstvo, Bibliotekoznavstvo Ta Informacijni Technologii" oraz w monograficznych tomach: *Oblicza kultury książki: prace i studia z bibliologii i informacji naukowej* (2005), *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej* (2009), *Biblioteka szkolna — tendencje rozwoju. Teoria i praktyka* (2009), *Książka zawsze obecna. Prace ofiarowane Profesorowi Krzysztofowi Migoniowi* (2010).

[2] Projekt sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[3] *Drukarnie zakonne,* [w:] *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Birkenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadlowski, Wrocław 1971, szp. 582–584.

poziomem, od publikacji przeciętnych i niskich lotów, do dzieł wybitnych, zapisanych trwale w historii naszego piśmiennictwa.

Repertuar wydawniczy tłoczni zakonnych nie został dotąd należycie rozpoznany, sytuacja ta jest przyczyną sporych rozbieżności w jego ocenie. Nie brakuje wypowiedzi tendencyjnych i nierzadko krytycznych, wytykających warsztatom zakonnym mnogość druków dewocyjnych i panegirycznych oraz podkreślających fakt, że odbijanie tekstów realizowane było w większości przypadków na własny użytek zgromadzeń lub w celach zarobkowych. Jest to oczywiście zjawisko zrozumiałe. Z drugiej jednak strony daje się zauważyć bardzo wyraźnie, że zakonne oficyny wydawnicze widziały swą rolę w znacznie szerszej perspektywie, zaspakajały bowiem nie tylko własne potrzeby, ale także społeczności lokalnych, a nawet krajowych, wydając druki urzędowe, podręczniki szkolne, poradniki, herbarze, utwory literackie i publicystyczne, publikacje naukowe.

Doskonałym przykładem tak szeroko pojętej misji wydawniczej są realizacje Drukarni Jezuickiej we Lwowie, pracującej z całą pewnością w latach 1642–1773[4] (a być może już od roku 1615), która odegrała w mieście nad Pełtwią znaczącą rolę[5]. Kiedy jezuici lwowscy uruchomili warsztat typograficzny, z pełnym przekonaniem ustalić nie sposób. Badacze dziejów kultury książki mają na ten temat odmienne zdania. Jedni przyjmują za początek działalności drukarni rok 1615 — datę fundacji i pojawienie się publikacji tłoczonych raczej na zlecenie jezuitów niż przez nich samych[6], inni zaś rok 1642 — pojawienie się druków z firmą kolegium. Tłocznia Towarzystwa Jezusowego założona została w oparciu o fundację wdowy po marszałku koronnym Prokopie Sieniawskim — Elżbiety z Gostomskich Sieniawskiej oraz jej córki — Zofii Sieniawskiej, które przekazały na ten cel (w latach 1614 i 1615) znaczną kwotę pieniężną[7].

Z zapisu marszałkowej koronnej pochodziły również środki na budowę kościoła jezuickiego, pod wezwaniem apostołów Piotra i Pawła[8]. Z czasem obok nowo wybudowanej świątyni stanął też klasztor i kolegium. Kolegium otwarte w 1608 roku, i mieszkania dla braci mieściły się początkowo w drewnianym budynku, ofiarowanym zakonowi przez mieszczankę lwowską — Zofię Henclową, jednak z uwagi na ambitne plany lwowskich braci, nie był to lokal odpowiedni. Siedzibę szkoły kilkakrotnie

[4] St. Bednarski, *Dzieje kulturalne jezuickiego kolegium we Lwowie w XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki", R. 33: 1936, s. 7; R. Kotula, *Bibliografia polskich druków lwowskich XVI–XVIII*, Lwów 1928; *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 6: *Małopolska — Ziemie Ruskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław 1960, s. 110; St. Cieślak, *Drukarnia jezuicka we Lwowie w XVII wieku*, [w:] *Kraków — Lwów. Książka — czasopisma — biblioteki*, red. H. Kosętka, t. 7, Kraków 2005, s. 37–38.

[5] Obok drukarni lwowskiej jezuici w okresie staropolskim posiadali jeszcze tłocznie w: Wilnie 1585–1773, Kaliszu 1632–1773, Poznaniu 1677–1773, Braniewie 1697–1773, Lublinie 1683–1773, Sandomierzu 1716–1773, Warszawie 1717–1773, Pińsku 1729–1735, Przemyślu 1757–1773 i Nieświeżu 1751–1773.

[6] Przykładem takiej publikacji jest druk *Threnodiae in Funere Illustrissimi Domini D. Nikolai Christophori Radivili…,* Typis Leopoliensiubus 1615. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. 3, *Stulecie XV–XVIII w.,* t. XXVI, s. 93 [dalej w skrócie E.] lub Jan Puławski (Poławski), *Epithalamium na wesele J‹ego› M‹ości› P‹ana› P‹ana› Jerzego Zamoyskiego kasztelana chełm‹skiego›, strażnika koron‹nego›*…, we Lwowie r‹oku› P‹ańskiego› 1626. — E. XXV, 405.

[7] Elżbieta z Gostomskich Sieniawska — 1000 złp, Zofia — 10000 złp. Zob. St. Cieślak, *dz. cyt.*, s. 37.

[8] Jego budowę rozpoczęto w 1610 roku, konsekrowano w roku 1640, a wyposażano jeszcze do roku 1660.

przebudowywano i rozbudowywano, z czasem wystawiono nowe gmachy (klasztoru i kolegium), które dołączono do kościoła, tworząc w ten sposób czworobok zabudowań z dziedzińcem w środku. Od 1613 roku szkoły lwowskie miały charakter akademicki, a bracia zakonu Loyoli czynili usilne starania, by utworzyć z nich akademię[9]. Częściowo plany te się powiodły. Sprzyjający jezuitom Jan Kazimierz wydał w Krakowie (20 stycznia 1661 roku) dyplom fundacyjny na założenie czterowydziałowej Akademii Jezuickiej we Lwowie. Jednak, zgodnie z obowiązującym wówczas prawem, decyzja królewska wymagała jeszcze akceptacji sejmu i aprobaty papieskiej. Sejm nie wyraził zgody na utworzenie lwowskiej szkoły wyższej, głównie na skutek protestów ze strony Akademii Krakowskiej i Zamojskiej, a papież Aleksander VII wstrzymał się przed ostatecznym zatwierdzeniem aktu fundacyjnego. Kolegium jezuickie istniało, lecz pozbawione było przywilejów wyższej uczelni. Funkcjonowało pod nieoficjalną nazwą akademii, było rodzajem szkoły półwyższej. Dopiero w 1758 roku August III potwierdził fundację Jana Kazimierza, określając uczelnię lwowską jako szkołę akademicką z dwoma wydziałami — teologii i filozofii. Rok później papież Klemens VII zatwierdził tę decyzję i podniósł akademię do godności uniwersytetu[10]. Wydarzenie to ponownie spotkało się ze sprzeciwem Akademii Krakowskiej. W konsekwencji ostrych sporów, po kilku latach funkcjonowania Akademii Lwowskiej, jezuici zrezygnowali w 1764 roku z publicznego korzystania z praw akademickich, a placówka pozostała na prawach kolegium, zachowującego studia wyższe i wszystkie urzędy akademickie[11].

Niezależnie od sytuacji formalno-prawnej, szkoły jezuickie stały na dość wysokim poziomie i wykształciły wielu uczniów, znanych później i cenionych, między innymi: hetmana kozackiego Bohdana Chmielnickiego, księcia Jeremiego Wiśniowieckiego, poetę Franciszka Karpińskiego, wielkiego pedagoga Grzegorza Piramowicza, poetę i biskupa Ignacego Krasickiego i wielu innych[12].

Wobec tak prężnego rozwoju kolegium lwowskiego posiadanie drukarni było tym bardziej nieodzowne. Praca wydawnicza oficyny jezuickiej nie od początku przebiegała pomyślnie. Niepowodzenia te należy wiązać z kłopotami organizacyjnymi, skromnym zasobem typograficznym (uzupełnianym w latach 1676, 1697 i 1725)[13], wojnami kozackimi, brakami kadrowymi, a także niskim (w początkowym okresie) poziomem naukowym kolegium[14]. Sytuacja polepszyła się z chwilą zatrudnienia w oficynie (w latach 1642–1647)[15] drukarza Sebastiana Nowogórskiego i innych fachowców: Wilhelma Krokoszyńskiego (1652), Piotra Kazawieckiego (1666), Szy-

[9] St. Cieślak, *dz.cyt.*, s. 19.

[10] L. Finkel, St. Starzyński, *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1894; F. Jaworski, *Uniwersytet Lwowski. Wspomnienie jubileuszowe*, Lwów 1912.

[11] St. Cieślak, *dz.cyt.*, s. 20.

[12] Zob. G. Rąkowski, *Lwów. Przewodnik krajoznawczo-historyczny po Ukrainie Zachodniej*, cz. 4, Pruszków 2008, s. 117.

[13] *Drukarze dawnej Polski…*, s. 111.

[14] St. Bednarski, *dz.cyt.*, s. 3.

[15] Według *Drukarze dawnej Polski…*, s. 112 — Sebastian Nowogórski pracował w drukarni jezuickiej w latach 1642–1647, według zaś Edwarda Różyckiego, w latach 1642–1650 — zob. E. Różycki, *Książka polska i księgozbiory we Lwowie w epoce renesansu i baroku*, Wrocław 1994, s. 73.

mona Piątkiewicza (1668–1670)[16], Sebastiana Wierzchowskiego (1670), Macieja Czechowskiego (1697)[17], Ignacego Herlachera (1724–1734 i 1740–1741), Bartłomieja Schaythaura (1734–1739), Piotra Malinowskiego (1743–1752 i 1756–1772), Wacława Czecha (1754–1755), Bazylego Rudnickiego (1772–1773)[18] oraz przyuczonych braci zakonnych[19]. Prefektami drukarni byli m.in.: Łukasz Radkowski (1643–1644), Franciszek Jabłoński (1702–1703), Ignacy Leszczyński (1703–1704), Antoni Reyff (1741–1743), Jan Kędzierzyński (1743–1748), Józef Bułakowski (1749–1750), Stanisław Piotrowski (1750–1752 i 1756–1757), Andrzej Grądzki (1752–1755), Ignacy Sabatyn (1757–1759), Józef Pakoszewski (1759–1761), Tomasz Popiel (1761–1763), Jan Filipecki (1763–1764), Józef Bertrand (1764–1766), Jerzy Turner (1766–1767), Józef Filipecki 1772–1773)[20]. Profesjonalna obsługa i wciąż rosnące zapotrzebowanie na książkę dawały firmie dobre perspektywy.

Mimo dość powolnego rozwoju jezuickiej oficyny, a nawet przerw w pracy[21], potrafiła ona na siebie zarobić. Środki ze sprzedaży druków przeznaczane były na cele wydawnicze, utrzymanie warsztatu, remonty, zatrudnienie świeckich pracowników, zakup potrzebnego sprzętu, a i tak jej czyste dochody w roku 1721 sięgały rzędu 150 florenów, w roku 1728 460 florenów[22], a w kolejnych systematycznie rosły.

Prasy jezuickie intensywnie zaczęły pracować w latach dwudziestych XVIII wieku, a w latach czterdziestych jeszcze bardziej przyspieszyły. Wynikało to z faktu, iż kolegium lwowskie wkroczyło na drogę reform. Stało się to w opinii Stanisława Bednarskiego — zasłużonego historyka jezuickiego — „zarówno pod wpływem wewnętrznych prądów reformistycznych, jak i zewnętrznej podniety"[23]. Reformy wymagały, rzecz jasna, nowych programów, podręczników i nowej literatury, te zaś, przeważnie odbijane były w macierzystej typografii. Łącznie szacuje się[24], że warsztat jezuicki pod firmą (Typis Collegii ‹Leopoliensis› Soc‹ietatis› Jesu, J‹ego› K‹rólewskiej› M‹oś›ci, Drukarnia Akademii J‹ego› K‹rólewskiej› M‹oś›ci Soc‹ietatis› Jesu, Typographia Academica Collegii S‹ocietatis› J‹esu›) odbił około 700 publikacji. Były to w wielu przypadkach pozycje cenne, okazałe, posiadające sporą wartość dla rozwoju nauki i kultury. Pod względem technicznym i estetycznym także jezuickie edycje nie ustępowały innym współczesnym sobie drukarniom, zwłaszcza że współpracowali z typografią tacy znani

[16] *Drukarze dawnej Polski…*, s. 112.

[17] E. Różycki, *dz.cyt.*, s. 73.

[18] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004, s. 380.

[19] J. S. Bandtkie, *Historia drukarń w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim*, t. 1, Kraków 1828, s. 407.

[20] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach…*, 380.

[21] W latach 1689–1691 z braku miejsca była nieczynna. Wyposażenie drukarni złożono w archiwum kolegium i w piwnicy, leżało tam do roku 1692, kiedy to ponownie uruchomiono typografię. Zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach…*, s. 380.

[22] G. Łuszczak, *Nauczyciele i wychowawcy szkół jezuickich we Lwowie 1608–1773*, Kraków 2010, s. 27.

[23] S. Bednarski, *dz.cyt.*, s. 3.

[24] Według *Drukarze dawnej Polski…,* produkcja oficyny wynosiła około 616 tytułów, według St. Cieślaka, *dz.cyt.,* około 700.

rytownicy jak: Jakub Labinger, Jan Filipowicz, Filip Jakub Maszycki. Pomyślny rozwój tłoczni przerwany został z chwilą kasaty zakonu jezuitów w 1773 roku. Wówczas oficynę wraz z nakładami książkowymi najprawdopodobniej przejęły władze austriackie i ślad po niej zaginął. Wartość drukarni i jej nakładów książkowych wyniosła 4798 złp.[25].

Jak można się tego zresztą spodziewać, najwięcej miejsca w produkcji lwowskiej typografii zajmują publikacje o treści religijnej. Były to, m.in. rubrycelle, brevia papieskie, listy pasterskie, rytuały, konstytucje, katalogi zakonne, księgi liturgiczne, katechizmy, modlitewniki, hagiografie, kazania, prace natury ascetycznej i mariologicznej, autorstwa głównie jezuitów, ale także księży i członków innych zakonów. Ze znanych nazwisk twórców duchownych, których teksty odbito we Lwowie, na wymienienie zasługują choćby: Tomasz Młodzianowski[26], Antoni Kasper Drużbicki[27], Jan Kwiatkiewicz[28], Benedykt Chmielowski[29], Jan Morawski[30], Jerzy Gengell[31], Wojciech Tylkowski[32], Cyprian Soarez[33]. Ich dzieła wydawane były w wielu drukarniach, nie dziwi więc fakt, że lwowscy bracia wzięli je także pod swoje prasy.

Publikacje o charakterze religijnym tworzyli także autorzy świeccy, na przykład Stanisław Jan Jabłonowski — wojewoda wołyński, później wojewoda ruski — wydał u jezuitów *Zabawę chrześcijańską albo żywot zbawienny*[34], *Historię obrazu Najświętszej Maryi Panny w kościele Bernardynów w Sokalu*[35] oraz *Traktacik o Boskiej Opatrzności*[36].

Drugą — dosyć pokaźną — grupę produkcji książkowej stanowią podręczniki i wydawnictwa szkolne. Jezuici starali się w większości przypadków realizować potrzeby własnego kolegium w macierzystej placówce, tylko nieliczne publikacje sprowadzali z innych ośrodków wydawniczych, głównie na zasadzie wymiany. W związku

[25] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 380.
[26] T. Młodzianowski, *Praelectiones theologicae de iure et iustitia*, 1667. — E. XXII, s. 454
[27] K. Drużbicki, *Droga doskonałości chrześcijańskiej na trzy części rozłożona*, 1667; tenże, *Meta — Cordium cor Jesu et ss. Trinitas opera*, 1730. — E. XV, 333,335.
[28] J. Kwiatkiewicz, *Meta gloria immortalis, quam sagitta Sapiehana a luctuoso obitu mortui semel, …* 1659; tenże, *Morze łask i pociech bolesna Matka Boża Maryja…,* 1744. — E. XX, 424, 425.
[29] B. Chmielowski, *Kotwica ostatniej toni, alias nowe skuteczne nabożeństwo dla człeka grzesznego i w smutku jakim zdesperowanego*, 1747. — E. XIV, 173–174.
[30] J. Morawski, *Actus virtutum et orationes ad Deum Deique parentem,* (b. r.); tenże, *Iskierki miłości ku Bogu i ku Przenajświętszej Matce Boskiej zebrane*, 1760. — E. XXII, 551, 554.
[31] J. Gengell, *Censura prophetiarum de Romanis prontificibus quaestionibus multifariis illustra et comprehensa.* 1724; tenże, *Defensio theologia scholasticae contra Lutherum per enervationem eius thesium ultra sexaginta oppositarum theologia, tractatibus quinque comprehensa*, 1713. — E XVII, 92, 93.
[32] W. Tylkowski, *Zabawki świętobliwe i nauki dla wszystkich w postaci serca, Boga szukającego*, 1748. — E. XXXI, 473.
[33] C. Soarez, *Tabulae rhetoricae sive totius artis rhetoricae absolutissimus compendium*, 1717; tenże, *Rhetoricae sive totius artis rhetoricae absolutissimus reimpressum*, 1741. — E. XXVIII, 342, 343.
[34] *Zabawa chrześcijańska albo żywot zbawienny Pana Boga naszego Jezusa Chrystusa, troistemi epigrammatami wyrażona…*, 1700. — E. XVIII, 345.
[35] *Historia obrazu Najświętszej Maryi Panny Boga Rodzicy w kościele W. W. O. O. Bernardynów w Sokalu, z dawna cudami słynącego…*, 1724. — E. XVIII, 343.
[36] *Traktacik o Boskiej Opatrzności z addytamentem nowym albo objaśnienie człowiekowi, co jest Opatrzność Boska i jak adorowana, przyjęta i wzywana być powinna…*, 1727. — E. XVIII, 345.

z takim założeniem zdecydowali się wytłoczyć między innymi popularny w owym czasie, a tym samym bardzo dochodowy, podręcznik do nauki gramatyki łacińskiej[37], ułożony przez jezuitę portugalskiego — Emanuela Alvareza. W Polsce podręcznik ten zwykło się określać Alvarem. Ze względu na jego powszechne wykorzystywanie, zwłaszcza w szkołach jezuickich, odbijano go wielokrotnie w różnych oficynach. We Lwowie podjął się tego zadania także Paweł Józef Golczewski — jedyny mieszczański typograf w mieście. Podręcznik pod tytułem *Emmanuelis Alvari e Societate Jesu de Institutione grammaticae libri tres editio nova correctior* spod jego prasy wyszedł najprawdopodobniej w latach czterdziestych XVIII wieku[38]. Ukazanie się owego druku w prywatnej oficynie wywołało ostry sprzeciw jezuitów lwowskich i kaliskich. Rościli oni tylko sobie prawo do odbijania tejże gramatyki, a Golczewskiemu zarzucali nielegalny przedruk podręcznika. Nie pomogły zapewnienia lwowskiego typografa, że posiada zgodę na tłoczenie Alwara. Spór rozstrzygnął dopiero król, który wystosował w grudniu 1743 roku specjalne w tej sprawie pismo[39], biorące w obronę Golczewskiego. Ambicją lwowskich braci zakonu Loyoli było zaopatrywanie w wydawnictwa edukacyjne wszystkich szkół jezuickich w regionie, stąd tak zdecydowane i głośne z ich strony stanowisko w sprawie „Alvara Golczewskiego". Plan ten zresztą się powiódł, bo w 1744 roku prowincjał Tomasz Dunin wyraził zgodę, by drukarnia tłoczyła podręczniki dla wszystkich szkół jezuickich w Małopolsce i Rusi Czerwonej[40]. Dało to jezuitom możliwość osiągania wyższych nakładów, a co za tym idzie, większych zysków. W drukarni lwowskiego kolegium ukazały się ponadto: *Tabulae retoricae…* Soareza (1717, 1741)[41], dzieło dotyczące retoryki i epistolografii (1730)[42] Andrzeja Maksymiliana Fredry, kasztelana lwowskiego, *Rudimenta geographica* (1746)[43], *Rudimenta historica* (1745, 1746)[44], *Rozmowa do wyrozumienia mapy geograficznej Amery-*

[37] *De institutione grammatica libri tres.* Po raz pierwszy ukazała się w Lizbonie w 1572 roku. Edycja Drukarni Jezuickiej nosiła tytuł *De institutione grammatica liber secundus*, ukazała się w 1727 roku. E. XII, 127.

[38] Estreicher XII, 127 wskazuje lata druku na 1739–1748, J. D. Isajewycz, J. Zapasko, *Pam'jatki knyžkovoho mystectva. Katałoh starodrukiv vydanych na Ukraini. Knyha druha, czastyna persza (1701–1764)*, L'viv 1984, poz. 1281 — podaje rok 1737, poz. 1344 — rok 1739 [dalej w skrócie IZ], A. Bober, *Historia drukarń i stowarzyszeń drukarskich we Lwowie*, Lwów 1926, s. 10 — sugeruje, że około roku 1740, egzemplarz Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu — sygn. XVIII–7865, do którego dotarła autorka, jest w miejscu adresu wydawniczego uszkodzony i rok wydania jest nieczytelny.

[39] *Mandatum regium in favorem Pauli Golczewski, typographi et bibliopolae Leopoliensis, ut exercitium typographiae et liberam divenditionem librorum possideat, non obstantibus minime iustis praetensionibus religiosorum Soc‹ietatis› Iesu collegiorum Leopoliensis et Calissiensis, ratione impressionis Alvari, et Stanislai Dunczewski, proffesoris academiae Zamoyscensis, ratione divenditionis quorundam librorum.* Zob. T. Wierzbowski, *Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego*, t. 2, Warszawa 1904, s. 114, poz. 26.

[40] Zob. G. Łuszczak, *dz.cyt.*, s. 27.

[41] Zob. przypis 33.

[42] A. M. Fredro, *Vir consilii monitis ethicorum nec non prudentiae civilis. Praeludente apparatus oratori copia ad civiliter dicendum instructus illustrissimi ac exellentissimi*, 1730. — E. XVI, 312–313.

[43] *Rudimenta Geographica brevi facilisque Methodus juventutem orthodoxa notitia geographica imbuendi. Pro Gymnasiis S‹ocietatis› I‹esu› Auctore ejusdem Soc‹ietatis› Sacerdote. Opusculum quintum*, 1746. — E. XXVI, 457.

[44] *Rudimenta Historica sive brevi facilisque Methodus juventutem orthodoxa notitia historica imbuendi. Pro Gymnasiis Societatis Jesu, auctore ejusdem Societatis Sacerdote. Opusculum primum Historiae Biblicae*, 1745, 1746. — E. XXVI, 458.

ki… Kawalerom w Kol‹egium› Nobilium Lwowskim… do odpowiedzi podana (1760)[45], *Grammatica Polonicae linguae* Franciszka Menińskiego (1747)[46], słownik Grzegorza Knapskiego *Synonima seu dictionarium Polono-Latinum* (1722)[47], *Początki matematyczne* (1759)[48], *Pytania z geometrii* (1760)[49], *Arytmetyka* Tomasza Siekierzyńskiego (1766)[50], *Europa w części świata najprzedniejsza* Franciszka Paprockiego (b. r.)[51] i wiele innych jeszcze podręczników, których pojawienie się było ściśle powiązane z reformą programu nauczania w szkołach jezuickich. W myśl nowych założeń, wprowadzone miało być, bądź rozszerzone, nauczanie historii, geografii, matematyki, fizyki, języków nowożytnych, z polskim na czele[52], a dokonać tego można było jedynie w oparciu o nowe wydawnictwa edukacyjne i takie właśnie we Lwowie obserwujemy.

Do kolejnej grupy jezuickich wytworów zaliczyć można edycje o charakterze naukowym, na przykład *Philosophia Aristotelica…* Michała Kozaczyńskiego (1745)[53], *Philosophiae rationalis* Ignacego Cieszkowskiego (1746)[54], *Rozmowy o filozofii* Jana Kowalskiego (1746)[55], *Philosophia peripatetica* (1749) tegoż[56], *Nauka zdrowia* Ludwika Kornarego (1765)[57], w przekładzie Franciszka Leśniewskiego, *Prima elementa*

[45] *Rozmowa do wyrozumienia Mapy Geograficznej Ameryki stosowana na opisaniu autorów najnowszych i najbardziej w rzeczach kraju biegłych…*, 1760. — E. XXVI, 419.

[46] F. Meniński, *Grammatica seu institutio polonicae linguae, in qua etymologia, Constructio et reliqae partes….* Sumptibus Georgii Forsteri Bibliopolae Regii a. D. 1649. Reimpres, 1747. — E. XXII, 288.

[47] G. Knapski, *Synonima seu dictionarium polono-latinum… nuper correctum et multis vocabulis auctum*, 1722. — E. XIX, 333.

[48] *Początki matematyczne na arytmetycznych i geometrycznych regułach zasadzone od prześw‹ietnej› Młodzi Kol‹egium› Lwowskiego pod dozorem osób S‹ocietatis› I‹esu› na publicznej sali przez… odpowiedź w trudnościach swoich ułatwione*, 1759. — E. XXIV, 388.

[49] *Pytania z geometrii o linii płaszczyźnie do samego doświadczenia stosowane, dla łatwiejszego w tej się nauce ćwiczącej szlachetnej młodzi pojęcia, w ojczystym języku ułożone i do odpowiedzi podane w Kolegium Lwowskiem Soc‹ietatis› Iesu,* 1760. — E. XXV, 431.

[50] F. Siekierzyński, *Arytmetyka, to jest rachmistrska nauka w najprzedniejszych zabawach swoich, używanie potrzebne ułacniających, ciekawość umysłu nasycających*, 1766. — E. XXVIII, 18.

[51] F. Paprocki, *Europa z części świata najprzedniejsza…, teraz dla większej uczących się wygody w nowy sposób przedrukowana*, (b. r.). — E. XXIV, 81.

[52] E. Aleksandrowska, *Zakony*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2002, s. 692.

[53] M. Kozaczyński, *Philosophia Aristotelica ad mentem peripateticorum tradita comiti Alexio Hryhorewicz Razumowski dedicata. Sincero extractui e libris Latinis Polonicis typo mandatis de antiqua Dominorum Rozumovsciorum genealogia innixa*, 1745. — E. XX, 184.

[54] I. Cieszkowski, *Philosophiae rationalis quam sub auspiciis Ilustrissimi, Excellentissimi et Reverendissimi domini…*, 1746. — E. XIV, 284–285.

[55] J. Kowalski, *Rozmowy o filozofii przez Michała Drużbackiego skarbnikowicza podolskiego napisana, a przy dokończeniu filozofii w szkołach Lwowskich S‹ocietatis› I‹esu› oraz z tąż całą filozofią na publiczną dysputę wystawiona Jaśnie Wielm‹ożnemu› Jego M‹o›ści Panu Janowi Łodzi Ponińskiemu staroście piotrkowskiemu ofiarowana*, 1746. — E. XX, 177–178.

[56] J. Kowalski, *Philosophia peripatetica ortodoxis veritatibus prac alii sscitis philosophicis conformiter demonstrata Perillustri et Magnifico Domino D‹ono› Nicolao de Ziembice Bogusz Congregationis Academicae…*, 1749. — E. XX, 177.

[57] L. Kornary, *Nauka zdrowia, to jest skuteczny sposób, którym się zdrowie dobre i życie, a przy tym zmysłów, rozumu i pamięci całość aż do ostatniej starości dochować może,* 1765. — E. XX, 92.

philosophiae rationalis… Stanisława Kleczewskiego (1772)[58], znane do dziś, czterotomowe dzieło Kaspra Niesieckiego *Korona Polska* (1728, 1738, 174, 1743)[59], będące połączeniem herbarza i genealogii, w której omawia autor początki państwa polskiego i litewskiego, historię administracji świeckiej i kościelnej, spisy urzędników państwowych i dostojników kościelnych oraz przytacza dane biograficzne, *Heraldyka* Józefa Aleksandra Jabłonowskiego (1742 i 1752)[60] i dzieło bibliograficzne *Museum Polonum* tegoż (1752)[61]. U jezuitów lwowskich publikował ponadto Szymon Majchrowicz — kaznodzieja, a zarazem pisarz polityczny i religijny, którego *Trwałość szczęśliwą królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom przed oczy stawioną…*[62], wydaną w 1764 roku, uznano za „najbardziej obszerny i kompletny wykład historiozofii polskiego sarmatyzmu, w którym został zawarty pogląd o decydującym znaczeniu Bożej Opatrzności w procesie historycznym oraz o konieczności zachowania Bożych przykazań i woli Kościoła jako nieodzownych warunków »szczęśliwej trwałości królestw«"[63]. Na wymienienie choćby zasługują wydawnictwa z zakresu architektury, m.in. *Scientia artium militarium architecturam pyrotechnicam…* Ignacego Bogatki (1747 i 1753)[64] i *Elementa architektury domowej…* z 28 tabelami Kajetana Żdżańskiego (1749)[65].

Wreszcie należy odnotować, iż pod prasy jezuickie trafiło, popularne w tamtym czasie, będące próbą pierwszej polskiej encyklopedii, dzieło Benedykta Chmielowskiego — *Nowe Ateny*. Pierwszy tom tego wydawnictwa[66] wyszedł w 1745 roku z warszta-

[58] S. Kleczewski, *Prima elementa philosophiae rationalis et experimentalis synthetice disposita, pro usu Scholasticorum Regularium succincte collecta*, 1772. — E. XIX, 274.

[59] K. Niesiecki, *Korona Polska …*, 1728, 1738, 1740, 1743. — E. XXIII, 128.

[60] A. Jabłonowski, *Heraldyka, to jest osada klejnotów rycerskich i wiadomości znaków herbowych, dotąd w Polszcze nieobjaśniona*. 1742, toż 1752. — E. XVIII, 348–349.

[61] Tenże, *Museum Polonum seu collectionem in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae Scriptorum editorum et edendorum opus bipartitum, dicat*, 1752. — E. XVIII, 350.

[62] S. Majchrowicz, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom przed oczy stawiona, na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej*, cz. 1–4, 1764. — E. XXII, 38–39.

[63] A. Bruździński, *Wkład zakonników w historiografię Polski w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Kultura intelektualna w zakonach polskich w XVII i XVIII wieku*, red. M. Łobozek, Kraków 2006, s. 95.

[64] I. Bogatko, *Scientia artium militarium architecturam pyrotechnicam, tacticam, polemicam, perspectivam complectens, sive lectiones mathematicae…*, 1747. — E. XIII, 206

[65] K. Żdżański, *Elementa architektury domowej krótko zebranej na lekcjach szkolnych po łacinie wydanej a tu na ojczysty język przełożone…*, 1749. — E. —, *Drukarze dawnej Polski…*, s. 113.

[66] Pełny tytuł brzmi następująco: *Nowe Ateny albo Akademija wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły, jak na classes podzielona, mądrym dla memoryjału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana. Alias o Bogu, bożków mnóstwie, słów pięknych wyborze, kwestyi cudnych wiele, o Sibillów zbiorze, o zwierzu, rybach, ptakach, o matematyce, o cudach świata, ludzi, rządach polityce, o językach i drzewach, o żywiołach, wierze, hieroglifikach, gadkach, narodów manierze; co kraj który ma w sobie dziwnych ciekawości, cały świat opisany z gruntu, w słów krótkości. Co wszystko stało się wielką pracą i własnym kosztem autora tu aenigmatice wyrażonego: Imię Wiosna zaczyna, Wielkiej Nocy blisko, głowę w piwie i miodzie zawraca nazwisko. To jest przez księdza Benedykta Chmielowskiego, dziekana rohatyńskiego, firlejowskiego i podkamienieckiego pasterza.* We Lwowie, w Drukarni Pawła Józefa Golczewskiego Jego Królewskiej Mości Uprzywilejowanego Typografa. Roku Wcielonej Przedwiecznej Mądrości 1745, wyd. A, wariant A. — E. XIV, 171–172; IZ, poz. 1519; R. Kotula, *dz. cyt.*, s. 9, poz. 115, wydanie A, wariant B. — E. —; IZ —, egzemplarze: Warszawa — Biblioteka Narodowa, sygn. W. 212 oraz Wrocław — Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. XVIII–12750.

tu wspominanego już wcześniej P. J. Golczewskiego, dalsze części, pod nieco zmienionym tytułem, tłoczyli już lwowscy jezuici. Przystępując do prac nad publikacją autor *Nowych Aten* myślał o stworzeniu jednotomowego kompendium, adresowanego do erudytów i studentów. W miarę jednak postępowania badawczego zamiar ten zmienił. Encyklopedię skierował do szerszego kręgu odbiorców, głównie szlachty, pragnąc dać jej w ten sposób obraz świata ze wszystkimi jego zjawiskami i tradycyjnymi mądrościami[67], a tym samym zapewnić sobie szerszy krąg odbiorców. Popularność dzieła zachęciła Chmielowskiego do kontynuacji wydawnictwa, ale tym razem wszedł już w kooperację z lwowskimi jezuitami, którzy podjęli się tłoczenia (a i zapewne rozprowadzania) dalszych części. W roku 1746 ukazała się w drukarni kolegium jezuickiego część druga[68], po czym w latach 1754 i 1756, część trzecia i czwarta. Stanowiły one suplement do dwóch pierwszych części. Z czasem nawet (w 1755 roku) jezuici wznowili tom pierwszy — drukowany u Golczewskiego. Ich edycja nie odbiegała mocno od pierwowzoru, została jedynie nieco poprawiona i odbita większą czcionką. Zasadniczy układ tekstu pozostał bez zmian, łącznie z błędem w numeracji rozdziałów, usunięto jedynie „errory drukarskie" i wstawiono inny miedzioryt. Po pierwszych zachwytach nad dziełem Chmielowskiego zaczęto podważać jego wartość, oceniając jako świadectwo ciemnoty czasów saskich. Dziś, badania i analizy Marii Wichowej[69] pokazują, że pogarda i krytyka tego dzieła nie jest niczym uzasadniona, a fakt, że w wielu miejscach Chmielowski powoływał się na najnowszą dostępną mu wiedzę i starał się racjonalnie ogarnąć materiał erudycyjny dowodzi, że było to wartościowe kompendium naukowe tamtego okresu. Niezależnie od opinii na temat roli i znaczenia tej encyklopedii należy wyraźnie i jednoznacznie podkreślić, że z punktu widzenia typograficznego było to olbrzymie przedsięwzięcie i zrealizować je mogła jedynie poważna oficyna wydawnicza, a taką okazała się być lwowska tłocznia jezuicka.

We Lwowie, podobnie jak w wielu innych w tym czasie ośrodkach drukarskich, zajmowano się produkcją kalendarzy. Fakt, że jezuici przystąpili do ich tłoczenia, jest bardzo uzasadniony. Literatura kalendarzowa przynosiła znaczące dochody i wielce nierozsądne byłoby pomijanie jej w planach wydawniczych. Drukarnia kolegium zmierzyła się więc i z takim zadaniem typograficznym. Odbiła między innymi w 1718

---

[67] R.W. Wołoszyński, *Pokolenia oświeconych. Szkice z dziejów kultury polskiej XVIII w*ieku,Warszawa 1967, s. 42.

[68] *Nowe Ateny … Część wtóra. Ta część świat cały z wszelką sławi ciekawością, zwierciadło genijuszów, z języków mnogością. Co ich jest na tym świecie, jak się rozrodziły: zakony, co się w pierwszej części opuściły. To wszystko stało się wielką pracą i własnym kosztem autora tu aenigmate wyrażonego: Imię mi Dobrzerzeczon, a nazwisko piane, tamte mi od Kościoła, te od przodków wlane. To jest przez księdza Benedykta Chmielowskiego, dziekana rohatynskiego firlejowskiego i podkamienieckiego pasterza. Roku Wcielonej Przedwiecznej Mądrości 1746,* w Drukarni J‹ego› K‹rólewskiej› M‹oś›ci Colleg‹ium› Leopol‹nensis› Societatis JESU. — E. XIV, 172–173.

[69] M. Wichowa, *Ks. Benedykt Chmielowski — „wielki lingwista", biegły znawca i obrońca łaciny: (w świetle „Nowych Aten"),* „Napis" 2003, s. 121–132; *Sarmacki ogląd świata w „Nowych Atenach" ks. Benedykta Chmielowskiego*, „Napis" 2005, s. 111–119; *Biografistyka w Nowych Atenach ks. Benedykta Chmielowskiego,* „Literaturoznawstwo" 2009, nr 1, s. 51–69.

i 1733 roku kalendarze[70] Franciszka Niewieskiego — doktora filozofii i matematyki, *Kalendarz świąt polskich i ruskich na rok Pański 1747* Krzysztofa Helwinga[71], doktora medycyny oraz *Kalendarz polityczny* na rok 1753[72].

Jezuici lwowscy podjęli też próbę tłoczenia tekstów literackich, między innymi zbioru pism polskich i łacińskich Andrzeja Maksymiliana Fredry, wydanych w 1670 roku przez Franciszka Glinkę — *Zwierzyniec Jednorożców…*[73], utworów Wacława Rzewuskiego, syna wojewody podolskiego, hetmana koronnego, takich jak na przykład komedia *Dziwak* (brak roku wydania) [74]oraz *Do… Pani z Rzewuskich Chodkiewiczowej, starościny żmudzkiej* (brak roku wydania)[75], tekstów Józefa Rzewuskiego — starosty drohobyckiego, takich jak: tragedia *Władysław pod Warną*[76] (1760) oraz *Zabawki dziejopiskie albo zebranie dziejów znakomitszych*[77] (1766). Z lwowską tłocznią współpracowała Barbara Urszula Sanguszkowa (z Duninów), marszałkowa litewska, oddając jezuitom w 1760 roku do druku swe *Uwagi pewnej chwalebnej matki godnej córce swojej, gdy ją za mąż wydawała na pożegnanie podane*[78]. W oficynie wytłoczono bajki wybrane[79] po łacinie, po polsku i francusku, w tłumaczeniu Jana Potockiego i Grzegorza Piramowicza.

Kolejną grupę publikacji stanowiła pochwalna literatura okolicznościowa. Obdarowani (nierzadko sami jezuici), chcąc okazać wdzięczność swoim dobroczyńcom i zaskarbić sobie dalsze względy, publikowali na ich cześć panegiryki, w których opiewali zalety swych protektorów i dziękowali im za doznane łaski. Były to najczęściej wiersze, ody i mowy skierowane do darczyńców lub ich bliskich, tłoczone z okazji imienin, urodzin, zaślubin, śmierci, nominacji na stanowiska i innych istotnych wydarzeń. Jezuickie prasy odbiły sporo takich tekstów, ich adresatami byli m.in. kasztelan krakowski — Stanisław Jan Jabłonowski, fundator zakonu[80], arcybiskup metropolita

[70] *Kalendarz… z kluczem, prognostykami na rok Pański 1718*. — E. XXIII, 23,144 oraz *Kalendarz polski i ruski na rok 1733*. — E. XXIII, 23, 145.

[71] *Kalendarz świąt polskich i ruskich na r‹ok› P‹ański› 1747 przybyszowy po przestępnym trzeci, w którym znajdują się prognostyki uniwersalne na wszystkie lata służące, według rewolucji i biegów płanet od pewnego biegłego….* — E. XVIII, 92.

[72] *Kalendarz polityczny na rok Pański 1753 po przestępnym pierwszy przybyszowy, zawierający w sobie różne pożyteczne wiadomości.* — E. XIX, 27.

[73] A. M. Fredro, *Zwierzyniec Jednorożców z przydatkiem różnych mów sejmowych, listów, pism i dyskursów tak polskich jako i łacińskich*, 1670. — E. XVI, 313.

[74] W. Rzewuski, *Dziwak*, (b. r.) . — E. XXVI, 563.

[75] W. Rzewuski, *Do J‹aśnie› W‹ielmożnej› Jejmości Pani z Rzewuskich Chodkiewiczowej, starościny żmudzkiej* (b. r.). — E. XXVI, 563.

[76] J. Rzewuski, *Władysław pod Warną*, 1760. — E. XXVI, 568.

[77] J. Rzewuski, *Zabawki dziejopiskie, albo zebranie dziejów znakomitszych*: *od stworzenia świata, do początków wieku naszego, to jest do roku Pańskiego 1701*, 1766. — E. XXVI, 568.

[78] B. U. Sanguszkowa, *Uwagi pewnej chwalebnej matki godnej córce swojej, gdy ją za mąż wydawała na pożegnanie podane, drugi raz za naleganiem i nakładem wysoce godnej osoby przedrukowane*, 1760. — E. XXVII, 74.

[79] *Phaedrus. Fedra, Augustowego Wyzwoleńca, bajki wybrane, po łacinie, po polsku, po francusku. Przełożenie nowe z przypiskami*, 1767. — E. XXIV, 216.

[80] *Arma heroes, duces, genus virtus, honor, omnia in Celsissimo et Illustrissimo Domino D. Stanislao Ioanne in Jabłonow Jabłonowski Castellano Cracoviensis Supremo Exercituum Polonarum Duce, a devinctissima Socie-*

lwowski — Jan Tarnowski[81], starosta halicki, później wojewoda poznański — Mikołaj Potocki[82], podkanclerzy litewski — Kazimierz Leon Sapieha[83], wojewoda połocki — Stanisław Denhof i Zofia Sieniawska — kasztelanka krakowska[84], wojewoda wileński — Michał Radziwiłł i Franciszka Wiśniowiecka — starościna przemyska[85], Maria Józefa — królowa polski[86] i wiele innych znakomitych osób.

Kolegia jezuickie niemal od początku swego istnienia organizowały przedstawienia teatralne, odgrywane przez młodzież szkolną. Owe spektakle były ważnym środkiem dydaktycznym (w zakresie poetyki i retoryki) oraz wychowawczym (środkiem religijnej i moralnej propagandy zakonu), a ponadto kształtowały w społeczeństwie teatralne nawyki. Udawało się to wszystko osiągnąć poprzez starannie dobrany repertuar

ograniczając go — jak zauważa Elżbieta Aleksandrowska — do sztuk o charakterze misteryjnym, dramatów religijnych o tendencji moralnej, tragedii i dramatów historyczno-narracyjnych oraz tragedii, komedii i dialogów obyczajowych. Wystawiano również utwory panegiryczne[87].

Uczniowskie występy były starannie przygotowywane, zaopatrywane w odpowiednią oprawę i programy teatralne. Takie programy drukowano również w tłoczni kolegiackiej[88]. Niestety do naszych czasów zachowało się ich niewiele. Na użytek jezuickiej sceny szkolnej drukowano nie tylko programy, ale także tezy na przedstawienia i wreszcie same sztuki, na przykład komedie Franciszka Bohomolca[89] lub tragedię graną przy powitaniu Jan Klemensa Branickiego — wojewody krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego, który odwiedził w 1754 roku kolegium lwowskie[90] .

Bez mała przez rok czasu typografia jezuicka tłoczyła również druki urzędowe. Za pierwszy lub jeden z pierwszych dokumentów tego typu można uznać uniwersał z 5 sierpnia 1772 roku, opublikowany w języku polskim i łacińskim, podpisany przez hrabiego Andrzeja Hadika, komendanta wojsk cesarskich na zajętych przez Austrię zie-

---

tate Iesu Polona, omni saeculorum memoriae inculcata anno Dei in carne omnia omnibus facti M.DC.XCV, 1695. — E. XVIII, 345.

[81] J. Cwiekalski, *Arma emerita Ill‹ustrissi›mae Tarnoviorum gentis in palatio honoris, post gloriosos actus inter laureatas Maiorum imagines et avita Polonae nobilitatis decora spei, pacique publicae appensa et… consecrata*, 1655. — E. XIV, 476.

[82] *Trabeatus Honoris Oriens publicae Serenitati praeludens…*, 1719; *Pietas Domus Potociae…*, 1760; *Żałosna strata Ojczyzny ojca, starodawnego domu ozdoby rycerstwa chwały, z śmierci… wyrażona od ubolewającego nad śmiercią fundatora i protektora Kolegium Stanisławowskiego Societatis Iesu*, 1760. — E. XXV, 159–160.

[83] J. Kwiatkiewicz, *Meta gloriae immortalis…*; zob. przypis 28, 1659. — E. XX, 424.

[84] B. Luder, *Polskie niebo przy wesołych Hymena ogniach…*, 1722. — E. XXI, 499.

[85] *Nidus aquilae Radziviliae inter Radios et Jubar Korybuteae Lunae positus…*, 1725. — E. XXVI, 83.

[86] J. Rzewuski, *Wiersz żałosny… pamięci Maryi Józefie, królowej polskiej… przypisany*, 1758. — E. XXVI, 567.

[87] E. Aleksandrowska, *dz.cyt.*, s. 697

[88] Zob. *Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia*, t. 2: *Programy drukiem wydane do roku 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. pod kierunkiem W. Korotaja, Wrocław 1976, s. 141–151.

[89] Zob. *Dramat staropolski…*, t. 1: *Teksty dramatyczne drukiem wydane do roku 1765*, s. 70–75.

[90] J. Filipecki, *Leo filozof, cesarz wschodni*, 1754. — E. XVI , 217.

miach Rzeczypospolitej[91]. Z usług jezuickiej oficyny korzystał też gubernator Galicji — Jan Antoni Pergen, który drukował tam swe rozporządzenia[92]. Ponadto jezuici lwowscy podjęli się wydania zbiorowej edycji rozporządzeń cesarskich dotyczących Galicji oraz uniwersałów i doniesień gubernialnych. Świadczy o tym adres wydawniczy („Leopoli, typis Academicis Soc‹ietatis› Iesu"), widniejący na karcie tytułowej owych aktów normatywnych. Pierwszy tom zbioru rozporządzeń nosił tytuł *Edicta et mandata Regnis Galiciae et Lodomeriae a die initae possessionis promulgata* — Rozkazy i ustawy powszechne Królestwom Galicji i Lodomerii od dnia objęcia posesji ogłoszone[93]. Drukowaniem dalszych tomów zajął się już, specjalnie sprowadzony w tym celu z Wiednia do Lwowa — Antoni Piller, który otrzymał funkcję typografa gubernialnego i odpowiadał odtąd za tłoczenie druków urzędowych. Władze austriackie planowały bowiem zamknąć drukarnię jezuicką. Stało się to wraz z kasatą zakonu, we wrześniu 1773 roku.

Wśród ówczesnych tłoczni polskich we Lwowie drukarnia jezuicka była największą i najdłużej działającą, a na podstawie oceny ilościowej i poziomu typograficznego jej produktów, można przypisać tej oficynie pozycję lidera, zaspokajającego niemalże całkowicie potrzeby kulturalne, dydaktyczne i naukowe miasta oraz całego regionu południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Repertuar wydawniczy w dużym stopniu potwierdza powyższe słowa, pokazuje bowiem, kto współpracował z drukarnią jezuicką, jakie teksty były tam publikowane, kto był ich adresatem, jakie treści edukacyjne realizowało kolegium oraz jak pojmowało swą politykę wydawniczą. Zauważamy ponadto, że lwowscy bracia zakonu Loyoli traktowali drukarnię jako użyteczne narzędzie w pracy duszpasterskiej i misyjnej, ale przede wszystkim wspomagające działalność dydaktyczną. Pracujące więc przeszło 130 lat kolegiackie prasy drukarskie przysłużyły się chlubnie nie tylko Towarzystwu Jezusowemu, ale całemu środowisku staropolskiego Lwowa i jego okolic, zapewniały bowiem uczniom i miejscowym elitom intelektualnym dostęp do twórczości zarówno rodzimych autorów, jak też do wznowień lub przedruków znanych i cenionych tekstów wydawanych na terenie całej Rzeczypospolitej, a nawet poza jej granicami.

The Publishing Repertoire of Monastic Press — for Example the Jesuit Printing House in Lviv

Summary

The paper deals with the publishing repertoire of monastic printing houses in the Old Polish epoch, and more particularly with the publishing repertoire of the Jesuit Printing House in Lviv, which existed from 1642 to 1773. Among all Polish printing houses in Lviv, the Jesuit one stood out as being both the

[91] A. Hadik, [*Uniwersał nakazujący konfederatom barskim złożenie broni w ciągu 14 dni*]. Dan we Lwowie dnia 5 sierpnia roku 1772-go. [Lwów, Druk‹arnia› Jezuicka, po 5 VIII 1772], k. nlb. 1. E. XVIII, 11. Egzemplarz Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. XVIII–29866.

[92] Chodzi o [*Uniwersał nakazujący dziedzicom powrót do swych dóbr*] z 13 X 1772 roku i [*Uniwersał o włóczęgostwie*] z 1 VI 1773 roku — oba egzemplarze Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. XVIII–29872 i XVIII–29891.

[93] *Bibliografia polska* K. Estreichera pozycji tej nie opisuje, natomiast jest ona dostępna w Bibliotece Ossolineum, sygn. XVIII–26545.

largest and the one having the longest tradition. It inspired cultural and academic life in both the city itself and the entire South-Eastern region of the First Polish Republic. In the span of 130 years about 700 publications were printed there, most of which were religious, the others included pedagogical, scientific, journalist and literary works together with school manuals, calendars, guides, plays, official prints, etc. Such diversity is evidence that monastic printing houses published not only works of their own choice but also — for financial reasons — works commissioned by other religious and secular institutions or individuals, thereby producing many texts that significantly contributed to the development of Polish writing.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Radosław Rusnak[1]
Uniwersytet Warszawski

Uwagi na marginesie edycji bazyliańskiego poematu *O zabiciu Młodzianków*

Piśmiennictwo wyrosłe ze środowisk klasztornych dawnej Rzeczypospolitej, nierzadko całe dziesięciolecia przechowywane w bibliotekach ukrytych przed wzrokiem postronnych, z całą pewnością należy do tej części rodzimego dziedzictwa, które wciąż jeszcze nie zostało w dostateczny sposób w refleksji naukowej wyeksploatowane, a w jego obrębie nadal liczyć można na tyleż frapujące dla każdego filologa, co nieoczekiwane odkrycia; jak w przypadku związanego z działalnością kresowych bazylianów religijnego poematu *O zabiciu Młodzianków*. I chociaż spisany anonimową ręką utwór, podobnie jak mieszczący go rękopis z zasobów wrocławskiego Ossolineum[2], nieobcy jest literaturoznawstwu już od blisko stulecia[3], dopiero obecnie szansę na dokładniejsze zaznajomienie się z tym niecodziennym zabytkiem zyskuje szersze grono odbiorców, a to dzięki edycji poematu, jaka ukazuje się w firmowanej przez Instytut Badań Literackich PAN serii Biblioteka Pisarzy Staropolskich[4].

Doprowadzonego właśnie do szczęśliwego końca przedsięwzięcia wydawniczego nie czyniła wcale mniej absorbującym ani zawiła sytuacja tekstologiczna, z jaką mamy w tym przypadku do czynienia, ani nazbyt miejscami kośława polszczyzna autora, ani wreszcie epicka bujność utworu, ujmującego nieczęsto przywoływany w beletrystyce temat rzezi betlejemskich niemowląt w szerokim kontekście odwiecznej walki dobra ze złem, samą zaś ofiarę składaną przez Młodzianków w kategoriach koniecznej antecedencji odkupieńczej męki Chrystusa. Kolejne oktawy ambitnie kleconego eposu z dużą sugestywnością stawiają przed oczy przerażające czeluście piekła i same

[1] Radosław Rusnak, (ur. 1978) adiunkt w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, autor monografii *Seneca noster. Studium o dawnych przekładach tragedii Seneki Młodszego* (Warszawa 2009), do jego zainteresowań naukowych należą związki literatury staropolskiej z antykiem i dawnymi literaturami romańskimi, translatoryka i dramat europejski wieku XVI.

[2] Unikatowy rękopis, podchodzący — jak należy przypuszczać — z bazyliańskiego klasztoru w Żyrowicach, oznaczony jest sygnaturą 4872/I, a jego szczegółowy bibliologiczny opis, wraz z próbą nakreślenia losów zabytku, zamieszcza w swojej monografii Julian Lewański — tenże, *Polskie przekłady Jana Baptysty Marina*, Wrocław 1974, s. 30–33.

[3] Za pierwszą odnoszącą się do omawianego tekstu literaturoznawczą wypowiedź uznać trzeba: A. Brückner, *„Epopeja bazyliańska". Nieznany okaz literatury rusko-polskiej*, „Zapysky Naukowoho Towarzystwa im. Szewczenka", R. 1913: Lwów 1914, s. 197–206.

[4] G. B. Marino-Anonim, *O zabiciu Młodzianków*, wydał R. Rusnak,Warszawa 2012, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich", t. 41.

wyżyny nieba, odstręczającą siedzibę Pomsty i skrytą w egipskiej głuszy jaskinię Snu, dręczonego śmiertelną trwogą Heroda i zdążającą ku bezpiecznemu Egiptowi Świętą Rodzinę, dla dwóch ostatnich części rezerwując właściwą deskrypcję masakry, którą zgodnie z logiką utworu dydaktycznego[5], wieńczy rozpaczliwa ekspiacja okrutnego tyrana oraz triumfalna wizja zstępujących w męczeńskiej glorii do Limbo niemowlęcych dusz. Żyjącego u schyłku baroku mnicha ten osobliwy melanż solidnie zaaplikowanych dawek sensualizmu, makabry i religijnego uniesienia wyraźnie pociąga, a przy okazji motywuje do wytężonej, trwającej być może całe lata pracy, ale bynajmniej nie z uwagi na osiągnięty przez niego artystyczny efekt *O zabiciu Młodzianków* doczekuje swojego spóźnionego pierwodruku. Istotny, oprócz niewątpliwie przyciągającej uwagę fabuły, okazał się fakt, iż bazylianin dokonuje przekładu *La strage de gl' innocenti* (*Rzezi niewiniątek*) Giambattisty Marina, zaświadczając tym samym silniejszy, niż mogłoby się wydawać, rezonans poetyki Neapolitańczyka w naszej części Europy.

Jeśli jednak dopuścić chcielibyśmy Anonima do grona rodzimych marinistów[6], to raczej jako marinistę „wyrodnego", nie przyznającego się w żadnym miejscu do swych faktycznych inspiracji, zatracającego z dużą konsekwencją specyficzny, nieco przewrotny charakter tłumaczonego dzieła. Sama zresztą zawartość wzmiankowanego manuskryptu, a znalazły się w nim i rozmaite pieśni nabożne, i wierszowana historia o św. Teodorze Aleksandryjskiej, i wyjątek z traktatu o stopniach doskonałości, nie pozostawiają złudzeń, iż w redagowanej przez siebie z mozołem własnej wersji włoskiego poematu dostrzega bazylianin przede wszystkim płynący zeń pożytek duchowy, narzucający się z siłą tym większą, że za pośrednictwem sugestywnych, przyprawiających o trwogę i żałość obrazów. Ignorując werbalizowane w tekście oryginału nawiązania do sztuk plastycznych oraz implikowany nimi emulacyjny charakter dzieła, polski autor, choć niegłuchy przecież na konceptystyczną szatę Marinowej narracji, redukuje, czy też ujednoznacznia, i włącza, jak należy podejrzewać, do zestawu pobożnych lektur

[5] A jest to przy okazji również logika włoskiej tragedii krwawej okresu renesansu, do której za pośrednictwem swego pierwowzoru *O zabiciu Młodzianków* wyraźnie się odwołuje. By tej przerażającej i bezprecedensowej zbrodni nie pozostawić bez należytego zadośćuczynienia, Marino, a z nim Anonim, przedstawiają dotkniętego osobistym dramatem oprawcę, pogrążonego w rozpaczy i odwołującego zbyt pospiesznie wydany rozkaz. W podobny sposób ten sam Herod żałuje poniewczasie swej uprzedniej popędliwości w *Mariannie* (1565) Lodovico Dolcego, gdzie właściwą refleksję nad grozą popełnionych czynów przynosi dopiero zbyt późno uzyskany dowód faktycznej wierności zabitej żony. O innych powinowactwach *Rzezi niewiniątek* z konwencjami gatunku tragicznego zob. R. Rusnak, *„Homo metaphoricus" jako morderca. Koncept w „Rzezi niewiniątek" Giambattisty Marina i w jej polskim tłumaczeniu*, „Pamiętnik Literacki", R. 95: 2004, z. 3, s. 77–78.

[6] W jednym rzędzie z Janem Andrzejem Morsztynem, Stanisławem Herakliuszem Lubomirskim i pozostałymi tłumaczami neapolitańskiego mistrza sytuuje bazylianina Julian Lewański (*dz. cyt.*). Najnowsza publikacja Biblioteki Pisarzy Staropolskich wpisać się zresztą pragnie w szerszy nurt badań nad polskim marinizmem, którego pokłosiem stały się m.in. rozprawy Marinellego i Nowickiej-Jeżowej oraz edycja XVII-wiecznej anonimowej translacji *Adona* — G. B. Marino, *Adon*, t. 1–2, oprac. L. Marinelli, K. Mrowcewicz, Roma–Warszawa 1993; L. Marinelli, *Polski Adon. O poetyce i retoryce przekładu*, Izabelin 1997; A. Nowicka-Jeżowa, *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*, Warszawa 2000.

swoich współbraci utwór, w którym nam upatrywać wypada raczej manierystyczny z ducha, zaprawiony sporą dozą brutalizmu popis własnej poetyckiej sprawności Włocha, wynik eksplorowania przeciwległych względem *Adona* estetycznych jakości i przejaw nie do końca szczerej ekspiacji poety, podjętej w obliczu przedsiębranej z coraz większym zapałem kontrakcji hierarchów na demonstracyjną świeckość jego *poème de paix*[7].

Swoistość sporządzonej przez Anonima translacji, zwłaszcza w kontekście jej obcego pierwowzoru, uchwycić usiłowaliśmy w proponowanych swego czasu studiach[8]. Dziś rozważania te uzupełnić warto o garść spostrzeżeń będących pokłosiem filologicznego oglądu dochowanych przekazów źródłowych. Skłania do nich ponadto i ta szczęśliwa okoliczność, iż wzmiankowany rękopis z zasobów Ossolineum przechowuje aż trzy osobne redakcje poematu, nie wszystkie kompletne i niekoniecznie rozmieszczone w należytym porządku, rejestrujące wszakże w nieoceniony dla badacza sposób kolejne fazy kształtowania się tekstu, co pozwala wniknąć w tajniki translatorskiego warsztatu Anonima i ocenić drogi dochodzenia do scharakteryzowanej uprzednio postaci finalnej utworu. Tym samym wzięcie pod uwagę nie jednej, ostatecznej, lecz wszystkich udokumentowanych wersji *O zabiciu Młodzianków* przydaje tłumaczeniu niejako trzeci wymiar, głębię umożliwiającą uchwycić go *in statu nascendi*, jako żywy, przeobrażający się na rozmaite sposoby pod wciąż nieusatysfakcjonowanym piórem organizm.

Zaznaczmy od razu, iż podstawą przygotowanego wydania stała się redakcja chronologicznie najpóźniejsza, w aparacie krytycznym oznaczona literą C. Nie tylko skreślona jest ona staranniejszym i bardziej czytelnym niż pozostałe charakterem pisma, a autor powstrzymuje się zasadniczo od nanoszenia na nią kolejnych poprawek, co nadaje jej charakter czystopisu, ale — co ważne — uwzględnione zostają w niej zmiany przewidziane na wcześniejszych etapach pracy nad tekstem. Spisana ponadto, jak podejrzewa Mirosława Hanusiewicz[9], pod okiem bardziej zaznajomionego z rodzimą ortografią konfratra, odznacza się mniejszą liczbą przynajmniej niektórych wyrazistszych uchybień, tak jak w przypadku redukcji zbitki spółgłoskowej w wyrazie „królewstwo" czy palatalizacji w leksemie „rozmyszlać". Jedynie tu także pojawiają się formy „wszystko".

W przeciwieństwie do redakcji C poprzedzające ją redakcje B i A prezentują, zaświadczony całym spektrum najróżniejszych poprawek, wytężony wysiłek autora nieustannie udoskonalającego swą translację. Dla zachowania względnej przejrzystości tam, gdzie jest to możliwe, Anonim przerabia istniejący zapis; w przypadku korekt

[7] G. Pozzi, *Introduzione*, [do:] *Strage de gl' Innocenti*, [w:] G. B. Marino, *Dicerie sacre e La Strage de gl' Innocenti*, a cura di G. Pozzi, Torino 1960, s. 460–461; R. Rusnak, *dz. cyt.*, s. 79–83.

[8] R. Rusnak, *„Ale co może litość przeciw zajadłości?". „Rzeź niewiniątek" Giambattisty Marina w anonimowym polskim tłumaczeniu*, „Prace Literackie", R. 42: 2003, s. 5–19; tenże, *„Homo metaphoricus"*, s. 73–89.

[9] M. Hanusiewicz, *Dzieło Marino w kulturze polsko-ruskiego pogranicza. Z zagadnień języka artystycznego poematu „O zabiciu Młodzianków"*, [w:] *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia. XVI–XVII secolo*, a cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, Alessandria 1999, s. 65.

bardziej radykalnych wykreśla bądź wydrapuje nieodpowiadające mu sformułowania, by poniżej, powyżej lub przy użyciu bocznych marginesów dopisać bardziej satysfakcjonujące go formy. Wpisane w niewłaściwym miejscu wersy w całości przekreśla, a następnie umieszcza je tam, gdzie znaleźć się powinny. Kolejność poszczególnych elementów zamienia przy pomocy nadpisanych oznaczeń numerycznych. Zdecydowana większość autorskich interwencji dotyczy pojedynczych wyrazów czy połączeń wyrazowych, znacznie rzadziej całych zdań. Wielokrotnie istota wprowadzanych zmian sprowadza się do kwestii odpowiedniego doboru mniej lub bardziej zbliżonych znaczeniowo leksemów, ich wzajemnego uporządkowania czy zastąpienia jednej triady rymów inną. Nie zawsze przy tym bazylianin poprzestaje na jednorazowej korekcie określonego miejsca w tekście, czasem proponowane przez niego odmiany układają się w szereg trój- i więcej elementowy. Bywa, że raz odrzucone formy wymienia na inne, ale nierzadko koniec końców wraca do swoich pierwotnych pomysłów[10]. Kierując się potrzebą jak najwierniejszego, a jednocześnie możliwie przejrzystego odnotowania wszystkich odmian tekstu w aparacie krytycznym[11], zasadnym wydało się wyróżnienie nie trzech (A, B, C), jak wynikałoby to z liczby przekazów, a pięciu redakcji utworu (A_1, A_2, B_1, B_2, C), przy czym A_1 i B_1 oznaczać mają pierwotnie zapisane w przekazach A i B redakcje, A_2 i B_2 z kolei redakcje te po uwzględnieniu naniesionych przez autora poprawek[12].

Przyjęta za podstawę edycji redakcja C doprowadzona zostaje, a przynajmniej taką jej częścią dysponujemy, jedynie do wersu czwartego oktawy II 49, co skłania do oparcia się w stosunku do pozostałej części poematu, a są to blisko trzy czwarte całości, na chronologicznie wcześniejszej redakcji B_2. I choć ten zakładający pewną kompi-

[10] Poniższe przykłady uwidaczniają niektóre z tego typu translatorskich wprawek, przy czym literowe oznaczenia w nawiasach wskazują na redakcję, z jakiej dana forma pochodzi: „okrutnego" (A_1) — „zajadłego" (A_2) — „surowego" ($B_{1/2}$ C): II 0, 5; „rozegrzenie" (A_1) — „rozświecenie" (A_2) — „oświecenie" ($B_{1/2}$): II 127, 1; „onego" (A_1) — „synaczka" (A_2) — „onego" ($B_{1/2}$): III 22, 7; „rozdarła" (A_1) — „przebodła" (A_2) — „przedarła" (B_1) — „podarła" (B_2): III 71, 7.
W przypadku stosowanych tu lokalizacji cyfra rzymska odnosi się do kolejnej z czterech części utworu, następujące zaś po niej liczby arabskie to odpowiednio numer oktawy i wersu. Wobec nieznacznych różnic w objętości translacji oraz włoskiego oryginału zaznaczyć warto, iż numeracja ta dotyczy wyłącznie tekstu rodzimego.

[11] Dołączony do edycji poematu aparat odnotowuje wyłącznie leksykalne różnice pomiędzy poszczególnymi redakcjami, nie zaś na przykład te wynikające z odmiennego sposobu zapisu określonych wyrazów, co w przypadku autora zdradzającego za pośrednictwem stosowanej przez siebie ortografii własne przyzwyczajenia wymawianiowe odbywa się na pewno z niejakim uszczerbkiem dla pełnej wiedzy o opracowywanym przez niego utworze.

[12] W przypadku redakcji C, rejestrującej finalny kształt poematu i zasadniczo nie podlegającej dalszym autorskim korektom, powstrzymaliśmy się przed wyróżnianiem dwóch odrębnych redakcji, ewentualne nanoszone na nią poprawki odnotowując w aparacie przy użyciu adnotacji „pierwotnie". Podobnie postąpić trzeba było zawsze wtedy, gdy liczba proponowanych przez tłumacza odmian tekstu wykraczała poza przyjęty tu podział na pięć redakcji. Casus ten ujawnia niewątpliwą ułomność przyjętego rozwiązania, które ignoruje ponadto poruszoną uprzednio kwestię sposobu wprowadzania określonych zmian w tekście, gwarantuje ono wszakże niezbędne minimum przejrzystości aparatu krytycznego, uwydatniając to, co dla badacza filologa najistotniejsze, czyli diachronicznie ujętą ewolucję tekstu poematu.

lacyjność wybór budzić może określone wątpliwości, trudno upierać się przy jakimkolwiek innym rozwiązaniu, jeśli rzeczywiście zależy nam na zgodnym z ostateczną wolą autora ustaleniu tekstu translacji. A że kwestia opowiedzenia się za tą czy inną wersją utworu ma kluczowe znaczenie dla kształtu współczesnej edycji, przekonuje już same tytuł, jaki Anonim nadaje swemu przekładowi. W redakcji B_2 wyraźnie widnieje forma *Opisanie zabicia niewinnych Młodzianków*, która zastąpiła zapisaną uprzednio *O zamordowaniu Młodzianków* (B_1). Nieukontentowany jednak i tym rozstrzygnięciem bazylianin wraca w wersji C do postaci, jaką tytuł utworu przyjął w redakcjach $A_{1/2}$, czyli *O zabiciu Młodzianków*[13]. Forma typowa przede wszystkim dla tekstów o ambicjach poznawczych, nierzadko okolicznościowych, implikująca deskryptywny, względnie zobiektywizowany charakter tekstu[14] ustępuje więc miejsca konstrukcji miejscownikowej (odpowiadającej łacińskim konstrukcjom z *De*), w sposób całkowicie bezpośredni ewokującej temat utworu.

Ustawicznym utrapieniem naszego tłumacza, o którym z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić można, iż polszczyznę przyswaja sobie poza rodzinnym domem, być może dopiero w klasztornych murach, okazuje się ortografia. Funkcjonując na oddalonym od cywilizacyjnych centrów swoistym „polsko-ruskim pograniczu"[15] daje przystęp w sporządzonej przez siebie translacji rozmaitym rutenizmom i elementom dialektalnym[16], o ujawniającej się jednocześnie jego dużej inwencji słowotwórczej nie wspominając[17]. Ma problemy z zaznaczaniem dźwięczności i bezdźwięczności („ogręgu — ogręku — okręgu": I 57, 6; „głubi — głupi": I 58, 1, I 61, 7; „słyżane" — „słyszane": IV 57, 8), opuszcza niekiedy nagłosowe, ale i wygłosowe, spółgłoski („mutny": I 41, 3, III 9, 6, III 29, 6, IV 27, 5, IV 61, 6; „trach": III 36, 1, IV 23, 6, IV 50, 2; „bficie": II 128, 3; „śmier": IV 54, 3, IV 63, 7, IV 65, 7, IV 85, 4; „bojaź": IV 49, 6), myli „g" z „j" („drujej": I 17, 1; „jestami": II 20, 6), a niektóre wyrazy zapisuje, jak gdyby mazurzył (pisownia „carny": II 139, 1; „cerwony": III 5, 8, III 47, 3, III 59, 8; „sarłatowy": II 16, 7). Sposobnością do licznych uchybień stają się ponadto połączenia spółgłoskowe, które częściej zdarza się Anonimowi błędnie redukować („troży"

[13] Spośród zajmujących się tekstem Anonima badaczy dotychczas jedynie Hanusiewicz konsekwentnie posługiwała się wskazanym tytułem i tylko ona za podstawę ewentualnego wydania uznała redakcję C poematu.

[14] Przykładowo wymienić można: *Opisanie (krótkie) komety na horyzoncie poznańskim roku 1744 widzianego*, *Opisanie fortecy S. Filipa na wyspie Minorce jako prawdziwego Porto-Mahon* i *Opisanie festynu danego w Łazienkach rezydencyi letniej J. K. M. z okoliczności inauguracyi statui króla Jana III dnia 14 września roku 1788*.

[15] Określenie podsunięte przez: tamże, s. 63. Przy takim usytuowaniu anonimowego autora poematu obstaje zresztą już Aleksander Brückner (*dz. cyt.*).

[16] Brückner i Hanusiewicz wyszczególniają między innymi podwajanie głoski „n" w sufiksie takich rzeczowników odczasownikowych, jak „pomieszannie", „uważennie", napisannie", posługiwanie się połączeniem „tć" w leksemach typu „przybytcie", „nabytcie", nierozróżnianie form męsko- i niemęskoosobowych oraz specyficzną pisownię wyrazów „hidki", „zmyszlony" czy „monarsie" — tamże, s. 202–203; M. Hanusiewicz, *dz. cyt.*, s. 66–67. Dodać można by tu pojawiające się we wcześniejszych redakcjach, rozszerzone na modłę wschodniosłowiańską formy „utraconene" (I 40, 8) i „w obarazie" (II 17, 4).

[17] Tamże, s. 203–204.

— „trwoży": II 67, 7; „sworzyłem" — „stworzyłem": II 86, 1; „srzegąca" — „strzegąca": IV 22, 2), rzadziej uzupełniać o dodatkową głoskę („wznikłne" — „wznikłe": II 129, 5). Nie są wyjątkiem również błędy polegające na przestawieniu sąsiadujących z sobą liter („zły" — „łzy": III 2, 6, IV 83, 6; „szutk" — „sztuk": III 70, 7; „w potwór" — „w powrót": IV 45, 7) czy na podwojeniu („łuppy" — „łupy": II 105, 3; „onna" — „ona": III 58, 3).

Dodatkową trudność sprawiają nazwy własne, osobowe i miejscowe, zwłaszcza te z dużym prawdopodobieństwem bazyliańskiemu tłumaczowi nieznane. Nieżyjący brat Heroda raz jest „Juzyppem", raz „Juzypem" władca Partii to „Pabp", ale i „Patb", a bliskowschodnia twierdza Arbela wzięta zostaje za jeszcze jednego przeciwnika króla Judei i w tekście przekładu figuruje jako „Arboł" tudzież „Arbołł". Reguła, jakiej dopracowuje się w trzeciej dopiero redakcji, każe tłumaczowi powszechne w języku włoskim podwojenia redukować do pojedynczej spółgłoski bądź je dyssymilować, w wyniku czego ostatecznie opowiada się on za formami „Juzyp" (II 10, 4; choć nie do końca konsekwentnie), „Patb" (II 11, 6) i „Arboł" (II 11, 3). Na podobnej zasadzie bardziej znajomo brzmieć zaczynają imiona obu doradców, jacy zabierają głos w toczącej się w części drugiej poematu naradzie. „Urizeo" po pozornym zlatynizowaniu staje się najpierw „Uryzeuszem", a potem „Uryjuszem", „Burucco" z kolei popularnym wśród starozakonnych „Baruchem". Egipskie „Hermopolis", zanim zorientuje się, o jakie miasto w rzeczywistości chodzi, nazywa Anonim „Heliopolis" (II 142, 5), a określane w pierwowzorze jako „Menfi" Memfis w niedużym względem siebie odstępie jest u tłumacza zarazem „Mensami" (II 138, 5), jak i „Mensyją" (II 142, 8)[18].

Znaczną część pomyłek w grafii udaje się wyeliminować, i to czasem na bieżąco, w trakcie stopniowego cyzelowania utworu, inaczej w przypadku niemniej licznych błędów o charakterze składniowym, co oznacza, iż wiele z fraz, do których bazylianin czuje się szczególnie przywiązany, wprawia w konsternację także w ostatecznej redakcji tekstu. Sformułowania typu „z ręku robót przędzenia jest onych nabycie" (I 40, 7), „rzeka swobodzi w postrach z pomieszania" (IV 41, 3), „na wzgardę swej złości zbroili żółciami" (IV 29, 8) skutecznie mącą rozumienie zdania, a współczesnego wydawcę zobowiązują do stawiania mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez.

Jeżeli chodzi o syntaksę omawianego poematu, to właśnie ona w największym stopniu ciąży jego poetyckiemu wyrazowi. Składnię znaczących partii tekstu cechuje sprowadzająca się często do duplikowania wyrazów synonimicznych czy też powtarzania ulubionych zwrotów-wytrychów redundancji, dotykająca nierzadko podmiotu bądź orzeczenia eliptyczność, nieprecyzyjne posługiwanie się zaimkami i spójnikami, wreszcie nagminne zastępowanie syntetycznych form przysłówków mętnymi znaczeniowo wyrażeniami przyimkowymi. W efekcie roi się w rodzimej *Rzezi niewiniątek* od mniej lub bardziej spektakularnych anakolutów, będących w dużej mierze konsekwencją uporczywych zmagań tłumacza ze sztywnym gorsetem oktawy, ale i trudnej do od-

[18] Wszystkie cytaty z włoskiej *La strage de gl' innocenti* pochodzą z: G. B. Marino, *Dicerie sacre e La Strage de gl' Innocenti*.

wzorowania zwięzłości Marina, i zaledwie sporadycznie spod pióra polskiego autora wychodzą zdania, które urzec mogą swą przejrzystością i elegancją. Niewiele udaje się pod tym względem zdziałać na przestrzeni kolejnych trzech redakcji utworu, co najwyżej uzgodnić z sobą odpowiednie formy męsko- i niemęskoosobowe albo poprawić „w senie" na „we śnie" (II 132, 8), a „dla królować ani dla wojować" na „królować na ziemi ni wojować" (I 62, 1). Z jakiegoś też powodu za dużo odpowiedniejsze od zaimka względnego „który" uznaje autor konstrukcje typu „ten, co". Konsekwentnie nanoszone korekty w tym względzie dotyczą aż piętnastu przypadków w całym poemacie.

Jeżeli w odniesieniu do sporej części poprawek o charakterze leksykalnym da się powiedzieć, iż tłumacz bierze pod uwagę alternatywy względem siebie praktycznie równorzędne i z punktu widzenia semantyki niemal całkowicie wymienialne, o tyle w przypadku innych za wiążące uznać należy kryterium stylistyczne. Nie brak przykładów poszukiwania przez bazylianina form bardziej wyszukanych, niecodziennych czy po prostu odbiegających od potoczności. Woli „wejrzeć" od „spojrzeć" (II 78, 5), „wdziewać" od „brać" (I 49, 2), a „poraźliwą" od „nieszczęśliwej" (IV 80, 4). Eliminuje odnoszące się do niewiniątek „zdychać" (III 12, 8), choć w innym miejscu zamiast „wargom" pierwszeństwo przyznaje „gębie" (III 84, 3). Za nazbyt pewnie pospolite uznaje stwierdzenie „jeszcze w się zawiera", skoro zamienia je na „rodu nie otwiera" (III 76, 6), a czasownik „zostaje" na nieco enigmatyczne „pełnienia sporządzi" (II 23, 8). Gdzie indziej z kolei „znamienik" okazuje się stosowniejszy od „posłańca" (II 110, 1), a „niedościgłe" od „nieznajomych" (II 123, 6). Odmienną tendencję odnotowujemy w przypadku dwukrotnie użytej, i dwukrotnie nieuwzględnionej w ostatecznej wersji poematu, metaforyki odzienia. Najpierw wers „i szaty w krew szarłatną nie będą odziane" przybiera kształt: „i szaty ich nie staną krwią zafarbowane" (II 16, 4), następnie zaś „mgły piekielnej zachmurzenie" (II 63, 6) wypiera „mgły piekielnej odzienie". Komunikatywność i bezpośredniość wyrazu bierze górę nad sformułowaniami aspirującymi do poetyckości, podobnie jak niektóre z deminutiwów, ustępujące tu i ówdzie miejsca leksemom o nacechowaniu neutralnym: „syneczka" — „onego" (III 22, 7), „mleko z krwią syneczka" — „krew syna z mlekiem" (III 53, 8), „ciszkość" — „cichość" (III 88. 6).

Barokowy gust bazylianina daje o sobie znać zwłaszcza wówczas, gdy preferowanymi przez niego konstrukcjami okazują się te z silnie uwydatnioną instrumentacją zgłoskową. Do najpowszechniejszych należą nagromadzenia zmiękczeń, których prawdziwą erupcję przynosi oktawa II 80, czyniąca przedmiotem opisu świetlisty majestat Boga. Wzmianki o „ślicznym światłości aniele" (I 7, 2) i „źrzódle świętej światłości" (II 82, 8) rozmieszczane są zatem i w innych miejscach przekładu. Szczególnie efektownie brzmią stosowane przez Anonima paronomazje, jak te pojawiające się przy okazji epizodu z pozbawioną swych młodych lwicą, co „puszcza po całej puszczy ryk z żalu surowy" (III 21, 4), albo wspomnienie o utworzonych z krwi niemowląt „szkarłatnych stawach już zastanowionych" (III 88, 5). Z drugiej strony w końcowej wersji poematu nie znalazły się takie przejawy słownej ekwilibrystyki, jak: „Zdyma, nadyma zdęte"

wyparte przez „Sili się, ile może" (II 11, 5), „rządząc rzeczy" (II 19, 5) czy porzucone w redakcji B „Będąc kontent poniekąd, niekontent zupełnie" (IV 2, 1). Różny los staje się też udziałem co zgrabniejszych, a inspirowanych bez wątpienia Marinowym stylem, sformułowań. Odwołując się do użytego w oryginale porównania dwojga ofiar rzezi do Amora i Wenery („*ed egli ed ella / Somigliavano Amore e Citerea*"), stwierdza z dobitnością tłumacz: „On się w onej, ona w nim zbyt wielce kochała" (III 30, 4), tym samym unieważnia pozbawione podobnej wyrazistości wcześniejsze: „Miłość wzajemna w onych wielka przebywała". Nieco wcześniej natomiast z gwałtownej lamentacji jednej z matek znika efektowne: „Zabijasz część niewinną ciała z ciała mego", a miejsce to zajmuje: „Zabijasz z ciała mego część w niewinnym stanie" (III 24, 5).

Mowa już była przy innej okazji[19] o sporej, choć najczęściej nie idącej w parze z poetyckimi możliwościami, wrażliwości bazylianina na obficie przez neapolitańskiego mistrza serwowane „concetti". Obecnie pozwólmy sobie przywołać scenę, w której ten sam cios dosięga zarówno matkę, jak i dwójkę jej dzieci: jedno ledwie narodzone, drugie spoczywające w jej ramionach. Marino makabreskę tę wieńczy charakterystycznym dla siebie „*un colpo, un colpo sol tre vite uccide*", co tłumacz oddaje początkowo w zbliżony do oryginału sposób: „w jednym razie trzy razem zabija osoby", by w kolejnej redakcji, maksymalizując jeszcze „horrendum", dodać — niezgodnie zresztą z sensem tego fragmentu — kolejną ofiarę i stwierdzić: „wraz cztyry jednym razem zabija osoby" (IV 14, 8).

Rozważając natomiast stosunkowo najistotniejsze dla nas poprawki o charakterze ściśle już semantycznym, zaznaczyć trzeba, iż wyraźnie częściej zdarza się Anonimowi w dopracowywaniu własnego tekstu oddalać od literalnego sensu pierwowzoru aniżeli do niego się przybliżać. Według orientacyjnych szacunków w tym zakresie drugi ze wskazanych tu modelów postępowania odnotowujemy średnio dwa i pół raza rzadziej w porównaniu z pierwszym. Bezsprzecznie świadczyć musi to o wzrastającym z czasem u bazylianina poczuciu własnej swobody twórczej, na której rzecz stopniowo przełamuje początkowe dążenie do względnie pełnej zgodności z włoskim oryginałem. Niekiedy zasadniczo liberalizujące się podejście tłumacza do tekstu wyjściowego zdradzać zaczyna ukryty zamiar jego poprawiania, co w stopniu szczególnym odnosi się do precyzyjności używanych przez Marina stwierdzeń.

Przykłady można by mnożyć, ograniczmy się więc do wspomnienia „*admirabil fanciul*" z przestrogi Juzypa, który po początkowym zamyśle spolszczenia go w zbliżony do pierwowzoru sposób („dziwne dziecię") przekształca się ostatecznie w „dziwnego synka" (I 51, 3), co stanowi już całkiem bezpośrednią peryfrazę małego Chrystusa. Albo „chytrości" (IV 49, 3), którą to cechę uznaje tłumacz za lepiej charakteryzującą Malecha w momencie, gdy przystępuje on do okrutnego droczenia się z mamką Albiną, od wskazanej przez Włocha *fierezzy*.

Na docenienie z pewnością zasługują te z translatorskich koniektur, które nazwać można by tyleż znaczącymi, co subtelnymi. Bliższe Marinowemu *che giova* jest oczy-

[19] R. Rusnak, *„Homo metaphoricus"*, s. 84–89.

wiście pojawiające się w redakcji A_1 „pomaga", ale wziąwszy pod uwagę, iż przemawiający w tym fragmencie Uriusz odnosi się do przyszłości, bardziej uzasadnione wydaje się użycie wybranej ostatecznie przez Anonima formy „pomoże" (II 24, 1). Podobnie rzecz się ma z „*Fu punito l' error pria che commesso*". Właściwsza od formy czasu przeszłego dla oddania uniwersalnego charakteru więzi, jaka w planie moralnym spaja winę z karą, wydaje się rzeczywiście konstrukcja z użyciem „praesentis": „Jest błąd, nim popełniłeś, sam w sobie skarany" (IV 81, 8). To samo da się powiedzieć o roztropnym zastąpieniu anaforycznego *qui* z oktawy II 107 rodzimym zaimkiem „stąd", tym adekwatniejszym, iż mowa o mających swe źródło w czole alegorycznej Wizji objawieniach.

Ta sama zasada przydawania używanym sformułowaniom odpowiedniej dozy precyzyjności przesądza też o nierzadkim wcale zwyczaju przywracania leksemów zgodniejszych z oryginałem, a wcześniej rozmyślnie zarzuconych. I tak, gdy wspominając Boży akt stworzenia świata włoski autor jasno przypisuje konkretnym kategoriom zwierząt określone sposoby poruszania się („*lo striscio a gli angui*, *a le fere il corso*"), tłumacz, mimo iż na początku chód kojarzy ze zwierzętami, a z bydłem biegi, w kolejnej redakcji decyduje się na bardziej chyba uzasadnione rozwiązanie: „zwierzętom biegi" (II 87, 5), „bydlętom chody" (II 87, 6). W nieco innym miejscu „*Giustizia e Pietà*" przekładać próbuje jako „Łaskawość, Sprawiedliwość", do momentu jednak, gdy — jak należy przypuszczać — uświadamia sobie, iż *Pietà*, do której swego władcę nawołuje Uriusz, tożsama może być z pojawiającą się krótko potem spersonifikowaną Litością (II 46, 7).

Do podobnej grupy przypadków zaliczyć wypada sytuacje, w których wraca Anonim do użytych przez Marina nazw własnych. Nie doczekują tego wszystkie z występujących w *Strage* „nomina propria", a jak wiadomo, z najbardziej erudycyjnymi passusami potrafi się bazylianin obejść dość radykalnie (przypadek piekielnych biesiadników z części pierwszej). Tym niemniej na dalszych etapach opracowywania przekładu pojawiają się na nowo i „Fary" (II 125, 1) — tak nazywa Anonim słynną aleksandryjską latarnię — i „sfingi" (II 125, 3), i „Samaryja" (IV 43, 1), w której toczy się akcja przywołanej w pewnym momencie opowieści z II Księgi Królewskiej. Dostaje się też na karty polskiego tłumaczenia niezwykle istotny dla poematu Cavalier d' Arpino, którego miano pojawia się w anonsującym morderstwo pięciu braci pytaniu: „Kto kiedy widział ręką sławnego Arpina / odmalowaną litość w sztuce doskonałą?" (III 57, 1–2). Uprzednio wystarczała autorowi zwykła wzmianka o „malarzu", a jeszcze wcześniej (efekt faktycznej niewiedzy, o kim właściwie mowa) o „wynalazcy".

W swym dążeniu do konkretu nie unika tłumacz również odniesień *stricte* fizykalnych, z których swoją drogą trudno byłoby całkowicie zrezygnować w przypadku tekstu tak intensywnie epatującego grozą śmierci. W przypadku „pępka" (III 13, 8), który u Anonima zastępuje eufemistyczne *il nodo*, jest to kwestia indywidualnej inwencji autora, gdzie indziej zwrot ku nieco drastycznym stwierdzeniom oznacza opowiedzenie się za propozycjami samego Marina. Włoskiemu „*vede di brutte macchie altri coverti*" ma pierwotnie odpowiadać wyzbyte podobnej sugestywności „widzi tam

wielu jeszcze ducha oddających", by w rezultacie przyjąć postać następującą: „Widzi niektórych szpetne zmazy w się mających" (III 83, 1). Dość analogicznie „*ov' egli il fiede e batte*", mające najpierw brzmieć jako „srodze, bez litości", staje się w efekcie dosadnym „wtapia, przebija i żyły" (IV 13, 3)[20].

Inna część korekt z kolei motywowana wydaje się być względami przede wszystkim wyznaniowymi, tym bardziej, że w dostatecznym już stopniu poświadczone zostało przywiązanie anonimowego bazylianina do chrześcijańskiej wizji świata[21]. Do takich zmian należy niewątpliwie uczynienie elementami skazanego na wytracenie pogaństwa zborów i meczetów (I 13, 5) w miejsce pojawiających się uprzednio zborów i kościołów, czy zastąpienie skierowanego do Szatana zwrotu „najwyższy panie" budzącym mniejsze zastrzeżenia „przezacny panie" (I 30, 7). Uwagę przykuwa także fragment z monologu samego Boga, w którym objaśnia On założenia zbawczej misji Chrystusa. Choć początkowo trud odkupienia ludzkości określony zostaje w przekładzie jako „zlecony tu Mu w wysokości" (zgodnie zresztą z włoskim pierwowzorem: „*Che commessa da me gli fu qua sopra*"), w późniejszej redakcji autor uznaje woluntarystyczną, rzec można, autonomiczną akceptację Syna Bożego dla czekających go wyrzeczeń, dlatego czytamy: „tu w niebie z swojej woli na siebie przyjętej" (II 89, 8).

Mamy wreszcie przypadki eliminowania dość oczywistych i często niezgodnych z oryginałem semantycznych wpadek, jakie przytrafiają się bazyliańskiemu translatorowi w trakcie jego niełatwej pracy; jak wtedy, gdy ruszających na krwawe żniwo żołnierzy nazywa, miast „uzbrojonymi" (IV 5, 2), „uzdobionymi", albo gdy w ewidentnej opozycji do lata stawia nie zimę (II 79, 5), lecz ziemię. Aż dwa interesujące przykłady dotyczą noszonych przez bohaterów *Rzezi* bród. Początkowo proponuje Anonim, by Malech „poprawiał swojej brody włosy", by ostatecznie wpisać: „na swej głowie włosy" (IV 34, 7). Co do brody zaś Uriusza nie od razu wydaje się przekonany, że ma mu ona zakrywać piersi (II 19, 8), a nie oczy.

Obok egzemplifikowanej dotychczas nazewniczej ścisłości, ku której przesuwa swoją translację anonimowy rymotwórca, inną istotną dominantą podejmowanych przez niego zabiegów wydają się być kwestie poetyckiej ekspresji. Czasem chodzi o przydanie dodatkowych rumieńców wizerunkowi dręczonego Szatana, który w efekcie „ryczy" (I 5, 5) i „woła" (I 23, 1; wcześniej odpowiednio „krzyczy" i „mówi"), czasem o bardziej zdecydowane potępienie władzy tyrana („jest Bogu, niebu, ziemi niepodobająca": II 24, 8; wcześniej: „nie podoba się Bogu, grzech w sobie mająca"), czasem wreszcie o hiperbolizację poniesionej przez Heroda straty („Biada mnie": IV 84, 8 — „Dlaczego"; „jęcząc nad tą męką": IV 89, 7 — „dopuścić się tego"). Znacznie czę-

[20] Zdecydowanie mniej sytuacji, w których leksem, bądź całe sformułowanie, o znaczeniu szerszym zastępuje to pod względem semantycznym ściślejsze. I tak na przykład zamiast „maluczkie Żydowie" czytamy „maluczkie synowie" (II 78, 3), zamiast o „pałacu królewskim" wspomina się o „królewskim mieszkaniu" (IV 41, 1), a z wersji finalnej poematu znika informacja o wyciąganiu puginału „z pochw" (w ich zastępstwie pojawia się określenie „wtym": IV 79, 5) czy o spinającej suknię Wizji „klotce pod goleniem" (II 96, 6), a w miejsce całkiem sugestywnego „Ta za ręce, ten trzyma za nogi", opowiada się Anonim za frazą: „Ten targa zapalczywie, ta broni daremnie" (III 23, 4).

[21] R. Rusnak, *„Ale co może litość"*, s. 15–17.

ściej jednak rzecz dotyczy z jednej strony srożących się nad betlejemską dziatwą prześladowców, z drugiej oddanych w ich wszechmoc Młodzianków i współcierpiących z synami matek. Diachroniczny ogląd wszystkich dochowanych redakcji potwierdzałby zatem wnioski płynące z całościowej analizy porównawczej translacji z włoskim poematem: anonimowemu autorowi, mającemu na uwadze względy dydaktyczne, zależy na możliwie dobitnym uwydatnieniu zarysowanej pomiędzy katem i ofiarą opozycji.

Demonstrując barbarzyńską naturę oprawców, w tym samego Heroda, posługuje się bazylianin odpowiednio jednoznaczną nomenklaturą. O bezimiennym siepaczu z części trzeciej mówi się, iż był „w zabójstwo udany" (III, 46, 7; zamiast wcześniejszego „na rozbój udany"), a we łbie była mu „morderstwa rana zadana" (III 47, 4; wcześniej po prostu „ta rana"). Podekscytowany sennym widziadłem władca burzy „ni szalony" (II 7, 4), a gdy dosięga go ręka sprawiedliwości, woła w swoim kierunku: „O, jak srodze okrutny" (IV 86, 1). Na gwałtowności i zdecydowaniu przybierają też z redakcji na redakcję przypisane zabójcom ruchy. „Prędko się rzucił hetman" (IV 64, 2): czytamy o Malechu, najokrutniejszym z pomagierów Heroda. W pierwotnej wersji miast rzucać się, jedynie rusza. Podobnie gdzie indziej „nadbiega" (III 54, 1) zastępuje wcześniejsze „nadchodzi", a to z kolei zajmuje miejsce formy „przybywa". „Odchodzi" wyparte zostaje przez „porzuca" (IV 17, 1), a „krok obraca" przez „bieg obraca" (III 60, 1)[22].

Przeciwstawną tendencję obserwujemy biorąc pod uwagę krwawo unicestwiane niemowlęta i ich matki. W ich wypadku Anonim stawia na wywoływanie wrażenia czułości, bezbronności i niewypowiedzianego bólu. Dlatego jeszcze zdecydowaniej niż w początkowych wersjach tekstu mówi się o przedśmiertnym „drganiu" (IV 63, 7), „ostatnim jęczeniu" (IV 21, 1), tonięciu we własnej krwi (IV 37, 6) czy „zdręczonych ostatkach" (III 72, 8). Jeśli zaś chodzi o liczbowe oddanie skali zadanych cierpień, to w miejsce włoskiego „*cento e cento punte a morte*" umieszcza autor hojne „sto setnemi ranami", by zastąpić je następnie „tylo" i ostatecznie poprzestać na liczbie „tysiąc" (IV 61, 4).

Z niemniejszą atencją traktowane są i betlejemskie matki. Do ich rozpaczliwego repertuaru należą „łzy krwawe" (III 85, 1; III 87, 5), „żałobliwe jęczenia i ryki" (IV 8, 8), „lednienie wnętrzności" (IV 25, 2) i „oczu zawieranie" (III 76, 2). Za każdym razem sformułowania o większej sile ewokowania zastępują te bardziej wyważone[23]. Częściej jednakże niż w wypadku ich małoletnich dzieci decyduje się Anonim także na zmiany uwidocznioną ekspresywność osłabiające. Usuwa na przykład z redakcjach $B_{1/2}$ wzmiankę o drżeniu Albiny w chwili, gdy miota ona gniewne oskarżenia względem zabójców swego syna (IV 62, 5). Na karcie 110 v rękopisu natomiast rozszyfrowujemy

[22] Odnotować wypada wszakże również przypadki wskazujące na postępowanie zgoła odmienne. Oto odsądzany od wszelkiej czci Malech z „najniecnotliwszego" staje się „niecnotą zawzięcia" (IV 3, 1), a zły doradca Baruch z „niecnotliwszego nad królewskie złości" jedynie „frantowniejszym nad króla obroty" (II 39, 3). Nie wspomina się także w późniejszych wersjach przekładu o „okrutności" Heroda (II 111, 8) ani o jego „zawzięciu" (II 61, 3), a zamiast w chwili gwałtownego wzburzenia wyrywać sobie włosy z głowy, srogi władca zaledwie je targa (II 7, 6).

[23] Znaczące choćby to, że tłumacz wykreśla jedyną uczynioną przez siebie wzmiankę o współuczestniczących w boleści ojcach: „Męże nad żonmi, dziećmi żalą się smutnie" (IV 0, 3). W wersji końcowej żal nad uśmiercanymi przypisany zostaje wyłącznie matkom.

spod dokonanych skreśleń, iż w miejsce słów: „Którego z was mam płakać, niewiasta żałobna, / nie wiem sama" (III 74, 3-4) znaleźć się miały jeszcze bardziej wymowne: „Zgaszona moja światłość ciemności żałobna, / chmurzy w oczach łez powódź".

Zdawkowo przywołane tu najbardziej charakterystyczne ze zmian, jakim poddaje tworzony przez siebie tekst anonimowy tłumacz, potwierdzają — jak mniemamy — zasadność ujęcia diachronicznego, uwzględniającego powstałe w różnym czasie wersje tego samego utworu. Poza wszelkimi wątpliwościami wydaje się fakt, iż dzięki takiemu założeniu badawczemu tekst zaczyna przemawiać pełniejszym niejako głosem i odsłaniać skryte pod wierzchnią warstwą pokłady. Warto przy okazji skonstatować, iż na tak pogłębione studia z pewnością zasługują także teksty mniej znane, nie zawsze najwyższych lotów, ważne jednak dla pełniejszej wiedzy o naszej kulturze w dawnych wiekach.

Notes in the Margin of Edition of a Basilian Poem *The Massacre of the Innocents*

Summary

This paper is intended to gather some remarks regarding a first published late-Baroque poem *The Massacre of the Innocents*, being an anonymous Polish translation of Giambattista Marino' s work. After giving a sketchy characterization of the poem and displaying the main reasons of its publication, the author proceeds to conclusions drawn from the simultaneous reading of three existing versions of the Polish text survived in one of the Ossolineum manuscripts. He dwells on the paths the translator takes arduously forming and transforming his version of the Italian poem, pointing out the main types of corrections he makes and trying to present a reasonable explanation for his artistic choices. The paper intends though to shape a more profound picture of the work taking into account not only the final (or the one considered to be such) form of the text but also all the traces of the translator' s continuous labour conserved in the extant versions of the Polish poem.

2. Medytacje

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Maria Wichowa[1]
Uniwersytet Łódzki

Dignitas humana i humanitas christiana w poradniku medytacji Diega de Estella *O wzgardzie świata i próżności jego* w przekładzie Augustyna Kochańskiego (1611)

Termin *humanitas* przejęli intelektualiści renesansowi od autorów greckich i rzymskich, a w szczególności z pism Cycerona. W dziełach tego uczonego występuje on niemal synonimicznie z greckim słowem *paideia*, choć przy bliższym oglądzie idealnej zgodności znaczeniowej między nimi nie ma. *Paideia* była przede wszystkim określeniem helleńskiego wychowania, następnie ogólnego wykształcenia oferującego wartości tworzące wysoką kulturę i ogładę, wytworność manier, subtelność, szlachetność, otwarcie na drugiego człowieka. Pojęcie to „obejmuje całość kultury greckiej jako umysłowego i duchowego wytworu klasycznie ucywilizowanego społeczeństwa”[2]. Cyceron natomiast pojmował *humanitas* „jako synonim kultury i ogłady duchowej, bez której nie ma pełni człowieczeństwa”[3].

Pisarz ten w dziele *De officiis* (*O powinnościach*) tłumaczył, że celem człowieka jest życie cnotliwe, prawe postępowanie[4], kształtowanie swojej *humanitatis*. Jednak poszukiwanie prawdy o priorytetach moralnych nie może odwodzić od życia prak-

[1] Prof. dr hab. Maria Wichowa (ur. 1950) ukończyła studia polonistyczne na Uniwersytecie Łódzkim, na seminarium prof. J. Starnawskiego. Stopień naukowy doktora otrzymała w roku 1986 na podstawie dysertacji *„Przeobrażenia” Jakuba Żebrowskiego i „Przemiany” Waleriana Otwinowskiego. Dwa staropolskie przekłady „Metamorfoz” Owidiusza*. Promotorem był prof. Jerzy Starnawski. W roku 1998 opublikowała monografię *Pisarstwo Jana Ostroroga (1565–1622)*, stanowiącą podstawę habilitacji. Tytuł profesora otrzymała w roku 2012 na podstawie monografii *Dzieło Diega de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego” w przekładzie ks. Augustyna Kochańskiego jako poradnik medytacji: problemy komunikacji literackiej* (2010).

Jest autorką sześciu książek, w tym 4 monografii, jednej edytorskiej ze wstępem monograficznym, jednej „rocznicowej” poświęconej Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu oraz współautorką trzech kolejnych (2 tomów *Antyk w Polsce* i publikacji *Pod cieniem Hippeum*). Opublikowała łącznie około 140 artykułów naukowych.

[2] J. Budzyński, *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI–XVII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003, s. 27; Ostatnio pisał na ten temat J. Koryl w pracy *Humanitas septentrionalis — Christiana — Erasmiana*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 249–320. Godna najwyższej uwagi jest praca A. Nowickiej-Jeżowej, *„Humanitas” w literaturze polskiego renesansu — (*[w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty — Tradycje — Profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010).

[3] J. Budzyński, *dz. cyt.*, s. 26.

[4] Cyceron, *O powinnościach*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1960 (I, 18).

tycznego, od aktywnej działalności w tym zakresie, bowiem wartość cnoty sprawdza się w działaniu. Arpinata tłumaczył synowi Markowi, któremu dedykował ten swoisty poradnik życiowy, jak ważne jest uznanie cnoty za dobro najwyższe. Cyceron opierał się na pismach stoików, ale na ich kanwie stworzył model etyki na własny użytek i potrzeby. Pisał:

> Wszelkie zaś myślenie, wszelkie odruchy naszej świadomości będą dotyczyły już to powzięcia postanowień w zgodnych z cnotą, a związanych z dobrym i z szczęsnym życiem sprawach, już to poznawania prawdy i zdobywania wiedzy o niej[5].

W cytowanym dziele zawarta jest konstatacja, że w naturze ludzkiej objawia się *honestas* — „zdolność dociekania prawdy, uczciwość społeczna, wielkość i wzniosłość umysłu"[6]. Człowiek posiada umiejętność rozróżniania dobra od zła, zatem powinien w swym postępowaniu obrać drogę cnoty. Podobnie rozumował Seneka pisząc, że w każdym człowieku posiane są ziarna dobra, które skłaniają go do cnotliwego postępowania[7], są one pochodzenia boskiego („*semina in corporibus humanis divina dispersa sunt*")[8]. Poglądy te wykorzystał Kwintylian, budując swój wykład zasad pedagogicznych (*O kształceniu mówcy*). Humaniści renesansowi kładli nacisk na staranną erudycję klasyczną, głosili imperatyw formowania człowieka o szerokich zainteresowaniach (*l'uomo universale*), i kształtowania wybitnych indywidualności, wpajania i opanowywania uniwersalnej „sciencyi". Celem takiego działania było „przyswojenie konkretnej wiedzy i opanowanie umiejętności w najlepszy sposób formujących, a następnie wyrażających człowieczeństwo uniwersalne"[9].

W dobie renesansu, w czasach, gdy starożytność klasyczna stanowiła obok Biblii najwyższy autorytet,

> ideał tegoż doskonałego »człowieczeństwa« klasycznego był tak bogato i szeroko pojmowany, iż zawierano w nim z łatwością całe uniwersum kultury starożytnej. Pozwalało to nie tylko na przywracanie bezpośredniej więzi intelektualnej z dorobkiem umysłowym antyku, ale i na twórczy z nim dialog, i na takie nowoczesne modyfikacje, by można było jego dziedzictwo stosować w życiu obywatelskim i w polityce[10].

Zatem *humanitas* to „szlachetność i wykwintność obyczajów, łaskawość, życzliwość, uprzejmość wobec innych, także erudycja, wysoki poziom kultury, znajomość jej osiągnięć w przeszłości, udział w tworzeniu jej w danej współczesności"[11]. Ludzkość wobec innych, najszlachetniejsze człowieczeństwo, miłość do człowieka — to kolejne aspekty cnoty zwanej *humanitas*. Dołożyć do tego należy troskę o formowanie indywidualności człowieka, jego osobowości kształtowanej w kategoriach „dobra i piękna", czyli postulat harmonijnego rozwoju człowieka cielesnego i człowieka duchowego

[5] M. T. Cyceron, *O powinnościach*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, ks. I, rozdz. 6, w. 19, s. 336.
[6] J. Koryl, *dz. cyt.*, s. 269.
[7] Por. tamże, s. 269.
[8] L. A. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, London 1920, s. 112. (podaję za J. Koryl, *dz. cyt.*).
[9] J. Koryl, *dz. cyt.*, s. 251.
[10] Tamże, s. 27.
[11] Cyt za: J. Pelc, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1994, s. 10.

(piękne ciało połączone z dobrocią i pięknem duchowym to cel pracy pedagogicznej). W poradniku Diega de Estella spolszczonym przez Augustyna Kochańskiego (1611)[12], poświęconym medytacji „o wzgardzie świata i próżności jego", niewątpliwie występuje dialog dwóch autorów renesansowych ze średniowieczną ideą *de contemptu mundi* i widoczna jest potrydencka, humanistyczna adaptacja tej idei. Średniowieczne antecedencje to: *devotio moderna* i nauka Tomasza z Kempis zawarta w dziele *O naśladowaniu Chrystusa,* duchowość franciszkańska, doskonalenie się wewnętrzne człowieka przez ascezę („duchowy postępek"). Obaj pisarze franciszkańscy, autor oryginału (1524–1578) i jego polski tłumacz (1568–1632), prowadząc ów przyjazny dialog z nauką myślicieli poprzedniej epoki, dają jednak po części renesansową jej interpretację. Brat Diego postuluje odwrócenie się od światowych powabów, naucza „o marnym szczęściu świata tego", o jego „próżnej a głupiej mądrości", „o niebezpieczeństwie godności urzędów świeckich", „o ślepocie ludzi światowych", „o próżności rozkoszy świeckiej", „o zapłacie, którą świat daje sługom swoim". Jednocześnie trzeba zauważyć, że mimo ascetycznego charakteru zalecanych w poradniku tematów medytacji oraz średniowiecznej proweniencji głoszonej w niej idei, wyraźnie obecna jest renesansowa *humanitas* głosząca odrodzenie człowieczeństwa w Chrystusie (*humanitas Christiana*). Postulowanie doskonalenia się przez ascezę, to nic innego jak ponowne narodziny duchowe człowieka[13]. W Ewangelii św. Jana Zbawiciel wyjaśnia: „zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego", „[…] jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem. Nie dziw się, że powiedziałem Ci: trzeba wam się powtórnie narodzić" (J. 3, 3–8). I dalej: „Albowiem Bóg nie posłał swojego syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez niego zbawiony" (J 3, 17). Człowiek odradza się przez chrzest[14], który miał go zbawić jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. „Zbawić — czyli zmienić i odrodzić istotę ludzką. Dzięki odrodzeniu przez chrzest człowiek z natury grzeszny, symbolicznie obmyty wodą chrztu, przeistaczał się w „nowe stworzenie"[15]. Paradoksalnie to nowe stworzenie podlega gloryfikacji w dziełach postulujących odwrócenie się od świata, powstałych w dobie pełnego renesansu, w pracach dwóch hiszpańskich teologów, oddziałujących na polskich katolików poprzez przekłady[16].

Diego de Estella w swym nauczaniu sporo miejsca poświęca na rozważania o próżnej godności tego świata. Słowami Psalmu 138 ubolewa nad tym, że „nazbyt są uwiel-

[12] Wielebnego w Bodze Ojca i Brata, Dydaka Stellae, Hiszpana zakonu braci mniejszych Franciszka świętego, których *de Observantia* zową, *O wzgardzie świata i próżności jego troje ksiąg.* Niedawno z hiszpańskiego języka na włoski, przez Hieremiusza Foreste, a włoskiego na łaciński od wielebnego w Bodze ojca, Piotra Burgunda, Societatis Jesu, z łacińskiego teraz zasię świeżo, przez brata Augustyna Kochańskiego, w Piśmie Świętym doktora, na ten czas kustosza gnieźnieńskiego, braci mniejszych Franciszka świętego *Conventu* nazwanych, pilnie przełożone. Z dozwoleniem starszych, w Poznaniu, w drukarnie Jana Wolraba, roku Pańskiego 1611.

[13] Por. J. Koryl, *dz. cyt.*, s. 276.

[14] Por. W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przekł. J. Mach, Łódź 1985, s. 18–21.

[15] Tamże, s. 19.

[16] Por. P. O. Kristeller, *Renesansowa koncepcja godności*, przekł. E. Kubikowska, „Znak" 1997, nr 5, s. 21–36.

bieni przyjaciele twoi, Boże, nazbyt wzmocniła się władza ich"[17]. Zabiegamy o własną cześć, ale tak naprawdę „próżność to jest szukać godności tej świeckiej, którą z wielką pracą dostaniemy, więcej dla niej utracamy a prędko ją opuszczamy" (cz. I, rozdz. 26, s. 72). Naprawdę to tylko „samym sługom Bożym własna przyzwoita jest cześć" (s. 72). Ci wszyscy, którzy teraz cieszą się szacunkiem, byli „sługami i przyjaciółmi Bożymi" (s. 73). Mowa oczywiście o Świętych Pańskich, odznaczali się właśnie tymi przymiotami. Zamiast zabiegać o własną pozycję, o wywyższenie, lepiej przyjąć postawę pokory, uznawać się za ziemię i popiół — doradza autor. Przy takiej postawie nie pragnie się próżnej i świeckiej godności, a mimo to dzięki pokorze można zostać nią obdarzonym. Jednak, jeśli chce się dostąpić godności wiekuistej, trzeba wystrzegać się tej doczesnej, bo jest ona „nikczemna i przemijająca" (s. 73). Człowiek, który tu na ziemi „jest wzięty u ludzi a potężny", powinien rozumieć, że w istocie „jest wielkim nędznikiem i grzesznikiem" (s. 73), chociaż wyniesionym ponad innych na tym świecie. Ozdobiony ziemskimi godnościami i bogactwami ma pamiętać, że są one „pożyczone" (s. 73), że po śmierci ich z sobą nie zabierze, lecz je odda światu. „Szczęśliwem ten jest nader, który pokornie naśladuje Chrystusa i pogardza próżną chwałą świata tego" (s. 73), gdyż dzięki temu dostąpi, „prawdziwej czci i godności niebieskiej" (s. 74). „Bogactwa tego świata nic nie są, jedno cień przeciwko prawdziwej rozkoszy niebieskiej" (s. 75). Człowiek obdarzony rozumem i rozsądkiem oraz godnością pochodzącą od Boga powinien odwrócić się od „tych nikczemnych marności" (s. 75). Hiszpański franciszkanin, przepojony myślą augustyńską, bardziej radykalnie ocenia wartość ziemskich dóbr niż uczony z Tagasty. W *Wyznaniach* nie ma bowiem nakazu odrzucenia świata, akcentowania jego marności, nacisk położony jest na przemijalność. Czytamy:

> Bo cały ten ziemski ład, tak piękny, wszystkie te rzeczy bardzo dobre — gdy dojdą do kresu przeznaczonego dla ich istnienia — przeminą. Zaświtał niegdyś dla nich poranek, zapadnie nad nimi zmierzch[18]. (13, 35)

W poradniku medytacji fray Diega uświadamia się człowiekowi, jak jest marny i grzeszny jako istota cielesna, ale zarazem docenia się jego godność. Właśnie wtedy, gdy mowa „o bogactwach tych doczesnych" (ks. I, rozdz. 19, s. 52) podkreśla się ową *dignitas*, która pochodzi od Boga.

> O dziwna to rzecz, zaprawdę, będąc takim szlachetnym stworzeniem od Boga na chwałę jego uczynionym, że się w tak podłe rzeczy wdajesz i umysł Twój do tych marności przykładasz. (s. 53)

Godność człowieka objawia się w tym, że jest on obdarzony szlachetnością, bo stworzył go Bóg na swoją chwałę. Powinien więc swą aktywność skierować na miłość do rzeczy wielkich, znamienitych, czyli duchowych. Bóg przecież obdarzył szlachetnością człowieka „wnętrznego", stwarzając go na obraz i podobieństwo swoje. Przejawem godności jest miłość, pełna oddania, szlachetna i głęboka.

[17] W Biblii Wujka 138, 17: „A u mnie w wielkiej czci są przyjaciele Twoi, Boże, bardzo wzmocniło się ich panowanie".

[18] Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł., wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2003, s. 423–424.

Jako miłość przenosi miłującego w rzecz samę miłością zapaloną, iż więcej człowiek sam nie jest swym, a onej rzeczy miłującej. (ks. I, rozdz. 19, s. 53)

Miłość okazuje się utożsamiana z sercem, które jako ośrodek uczuć jest w człowieku cenne, wręcz nieoszacowane. Zatem nie można go poświęcać dla miłości dóbr materialnych, które są niczym innym, jak śmieciami i plugastwem. Mądrą, szlachetną miłość należy kierować ku tym darom, które otrzymaliśmy od Boga i ku samemu Stwórcy. Brat Kochański radzi:

Miłujże tedy Stworzyciela twego, nie żeć by też miał Pan Bóg tak dalece miłości potrzebować, ale chce, abyś go miłował na więtszy Twój pożytek i na cześć Twoją. Bo gdy się przemieniasz weń przez miłość, wiele zyskać możesz dając to, co dobrego jest, za tę rzecz, która zacności swej nigdy utracić zapłaty nie może.

Zatem najszlachetniejsza *humanitas*, najdoskonalsza postać godności człowieka objawia się w miłości do Boga, w boskości ludzkiej duszy. Człowiek obdarzony uniwersalnym umysłem, kierując się rozumem ma pełnię możliwości rozwoju swej *humanitatis*, a więc wznosić się ku Bogu, osiągać coraz wyższe stopnie wewnętrznej doskonałości, omijać niższe formy życia skażonego grzechem. Ksiądz Mateusz Ignacy Kuligowski, autor adaptacji dzieła ks. Besseusza *Heraklita chrześcijańskiego albo grzesznika pokutującego lamenta (*1694), tłumaczył, że „dusza **Kościołem Ducha Świętego** będąca staje się brzydką kloaką i fetorem" oraz traci godność. Tłumaczył tę kwestię następująco:

Lecz jeszcze tu nie koniec mojej niewdzięczności
Darów mych, którem dane miał do mej godności;
Którą gdy wspomnię godność, hojnie łzy lać muszę
Z oczu mych, bom obnażył z tej godności duszę.
Dusza ma, która w zacnym będąc dostojeństwie
Nieśmiertelności, miała żyć w błogosławieństwie
A współ Ducha Świętego przybytkiem być miała,
Tej godności i darom niegodna została,
A stała się szatana złego nierządnicą,
Grzechów i wszytkich diabłów strasznych niewolnicą[19].

Zatem grzech niweczy godność człowieka, kala jego duszę. Podobnie rozumował hiszpański pisarz jezuicki Francisco Arias (1553–1605), teolog, autor dzieł o tematyce ascetycznej. W *Traktacie o duchowym postępku*[20] tłumaczył „jako jest przyjemny Panu Bogu człowiek postępek duchowny miłujący". Otóż jest rzeczą pewną, że każdy człowiek sprawiedliwy, czyli obdarzony łaską Bożą, jest naturalnie Bogu miły. Natomiast nie każdy pobożny chrześcijanin podejmuje wysiłek nad doskonaleniem się

[19] Cyt. z: *Heraklit chrześcijański ks. Piotra Besseusza z łacińskiego tekstu przez ks. Mateusza Ignacego Kuligowskiego, Stolice Apostolskiej protonotariusza, archidiakona bakkowieńskiego i plebana wołpińskiego wierszem polskim wyrażony, także z przydatkiem kunsztów poetyckich w różnych miejscach, to jest lament grzesznika pokutującego*…, Warszawa 1694, s. 22.

[20] F. Arias, *Trzy traktaty duchowne, wprzód z włoskiego na łaciński, a teraz z łacińskiego na polski nowo przełożone*, przekł. ks. Wojciech Pakostensis Półgęskowic lub z grecka Mesochenius z Pakości, spowiednik od roku 1587 zakonnic klasztoru chełmińskiego, Poznań 1610, druk Jana Wolraba, egz. Bibl. IBL PAN, sygn. XVII.2.131.

wewnętrznym, a to jest niezmiernie istotne dla zbawienia. Pożądane jest osiągnięcie stanu „duchowej żarzliwości":

Abowiem kto nie wie, że tych, którzy z duchownej żarzliwości są pilnymi i co dzień w pobożności chcą mieć postępek i o to się z każdéj miary starają, aby wypełnieli, co Panu Bogu być wiedzą przyjemnego, więcej sobie waży Bóg i łaskawszy na nich jest niż na inszych wielu, choć sprawiedliwych, a o postępek duchowny nie barzo dbałych albo zabiegłych i to tylko upatrujących, aby jakim grzechem sprośnym Majestatu Boskiego nie obrażali[21].

Pan Bóg wielu obdarzył łaską, ale bardziej kocha tych, którzy podjęli trud doskonalenia się wewnętrznego, od tych, którzy o to tylko dbają, aby wskutek grzechu śmiertelnego nie utracili tego daru, który mają. Człowiek pobożny obdarzony jest godnością dziecka Bożego, w modlitwie potrafi godnie wypowiedzieć „Boskich świadectw tajemnice", a więc wyrazić, „w jakiej powadze jest u Boga człowiek okazały w cnocie, nieprzyjaciel grzechom, dobrych uczynków gorący miłośnik, cierpliwy w krzywdach, w miłości przeciwko bliźniemu i chwały Bożej pomnożeniu, żarzliwie"[22]. *Homo meditans* jest zaawansowany w zgłębianiu tajemnicy pobożności, dzięki temu, że jest świadomy Boskiej łaski i życzliwości. Rozumie, że skoro Stwórca ma go w takim poszanowaniu, „że go do uczestnictwa swego imienia przyjmuje, nazywając siebie Bogiem jego, i żeby go niczym nie zasmucił, królestwo całe dla niego przepuszcza" i prośbom staje się przychylny oraz zezwala, „aby się w rzeczach stworzonych to działo", co mu odpowiada. Człowiek z woli Bożej stał się panem i władcą przyrody, a wyróżnia go spośród innych stworzeń godność. Franciszek Arias sformułował bardzo precyzyjną definicję tego pojęcia:

To jest ona wielmożna moc, to jest ona czerstwość serca i wspaniałość, którą Bóg ćwiczącym się ‹w› prawdziwej pobożności wlewa, bo im przymnaża w rzeczach duchownych smaku, dobrego sumnienia, radości i wesela, w uciskach cierpliwości, w słowiech i przykładach skuteczności, miłości w poratowaniu bliźnich, przydaje im także niebieskich darów, a z łaską i miłością Bożą, okwity [zawiązków owocu. Przyp. — M.W.] znajomości tajemnic i darów bożych. Bowiem w służbie Bożej postępować człowieku sprawiedliwemu nic nie jest inszego, jedno darów i dobrodziejstw Boskich, z ręku Jego je wziąwszy, dobrze i godnie używać i za tak wielką dobroć jego a to miłosierdzie czymkolwiek nagradzać, aby tą wdzięcznością dać więcej nowych dobrodziejstw stać się godnym[23].

Arias traktuje godność (*dignitas*) jako szczególną wartość osoby ludzkiej pozostającej w relacjach z Bogiem. Nadają one sens życiu i uzasadniają je w tym znaczeniu, że umożliwiają pozytywną ocenę własnej osoby. Ta ocena samego siebie, w wytworzeniu korzystnego obrazu jest oparta na solidnych postawach, mianowicie na wartościowych moralnie zachowaniach względem bliźnich i względem Boga, który hojnie je nagradza. Godność motywuje człowieka do postępowania zgodnego z obranym systemem wartości takich jak: pobożność, czyste sumienie, radość życia, miłość bliźniego, zabieganie o łaskę i miłość samego Stwórcy. Poczucie godności własnej, godności dziecka Bożego wymaga od człowieka postawionego w sytuacjach krytycznych poświadczenia w po-

[21] F. Arias, *Traktat I: O duchowym postępku*, [w:] tenże, *Trzy traktaty*…, s. 1.
[22] Tamże, s. 16.
[23] Tamże, s. 28.

stępowaniu posiadania owej cechy. Mianowicie trzeba szanować siebie nie odstępując od przyjętych zasad i szanować godność innych. Franciszek Arias, podobnie jak brat Diego, wyjaśnia, że potwierdzanie godności człowieka odbywa się na drodze duchowego postępku, czyli doskonalenia się wewnętrznego. A więc trzeba dobrze rozumieć, że Bóg jest majestatem i dobrocią nieskończoną, zatem słuszne jest, aby wszystkie jego stworzenia oddawały mu nieustającą cześć i chwałę. Jednak tej chwały i czci, jakiej on jest godzien, nie jesteśmy w stanie okazać mu w stopniu najwyższym,

bo natura nasza tego nie zniesie, żeby mogła mieć moc nieskończoną, tedyć pewnie sprawiedliwéj ,abyśmy według użyczonych sił od Boga, cokolwiek pokłonu chwały i posług uczynić możemy, jego majestatowi oddawali, i dlategoż samego każdego dnia na nowo o chwałę z przymnożeniem wszystkich cnót się starali[24].

Zatem godność pojmowana jest tu bardzo głęboko. Polega na nadprzyrodzonych relacjach człowieka z Bogiem, na całkowitym Mu zawierzeniu i podleganiu oraz na „dążeniu do wtopienia się w boską doskonałość i piękno"[25], oddaniu się Bożej Opatrzności. Wyraża się w przekonaniu, że Bóg wszechmocny czyni człowieka mądrym i dobrym, pomaga mu zbliżyć się do świętości, pracować nad doskonaleniem wewnętrznym. *Homo liber* musi dokonywać przy pomocy rozumu właściwych wyborów życiowych w oparciu o aksjologię chrześcijańską, wyzbywać się wad, dostrzegać doskonałość Stwórcy i chwalić Go. Oczywiście człowiek wolny, wolny w Bogu, zna swoją tożsamość i wartość swoją jako osoby. *Humanitas Christiana* opierała się na koncepcji, że w świecie panuje porządek nadprzyrodzony, w którym głównym elementem jest łaska oraz porządek naturalny. Badacz relacji humanizmu i chrześcijaństwa pisał o tym następująco:

„Nadprzyrodzony" oznaczało ten specjalny dar przyniesiony przez Chrystusa, że przez Niego z Nim i w Nim zwykli ludzie mogą wejść w nowe związki z Bogiem. Przez ten związek ludzie mogą stać się współdziedzicami z Chrystusem, synami Boga w sensie, w jakim sam Chrystus był synem Boga. Krótko mówiąc człowiek może osiągnąć stan boskości zachowując przy tym swoją ludzką osobowość. Przez porządek naturalny rozumiano wszystko, co człowiek potrafi zrobić, wymyślić, a także czym może się stać dzięki własnym wysiłkom[26].

Jak widać, ludzka godność polega także na wolności wyboru wartości. Istnieją przecież rozmaite propozycje i możliwości, w tym wartości najwyższe. Jeśli człowiek wybiera to, co najcenniejsze, a zarazem to, co wywodzi się z doświadczenia ludzkich osiągnięć, a zatem to, co jest piękne i moralnie dobre, to w ten sposób zaświadcza swoją godność. Jego sumienie posiada świadomość tego, co musi być bezwzględnie wypełnione i tego, co jest całkowicie zakazane i niedopuszczalne. W tak budowanej skali wartości pierwsze miejsce zajmuje miłość — podstawa *dignitatis humanae* w ujęciu chrześcijańskim. Pisał o tym jezuicki teolog Franciszek Arias, podając bardzo wnikliwą formułę miłości, obowiązującą w relacjach miedzy Bogiem a człowiekiem:

[24] Tamże, s. 40.
[25] Cyt. za: M. C. D'Arcy, *Humanizm i chrześcijaństwo,* przekł. W. Grochulski, Warszawa 1973, s. 46.
[26] Tamże, s. 52.

Miłość, którą w nas Bóg miłuje, i od wieków miłował, końca nie ma, bo ta miłość jest sama istność Boska. Rozum tedy sam uczy, abyśmy nieskończonej miłości Jemu oddać nie mogąc, przynamniéj miłości pewnymi granicami nie określali, ale co dzień przez ćwiczenie w sobie modlitwy i inszych uczynków dobrych przestronną czynili, i jakoby węglem żarzystym przyczyniali, od którego się miłości ogień silić i rozszerzać zwykł. Nadto, iż dobrodziejstwa z tej nieskończonej miłości pochodzą, a są w swej wielkości nieskończone i rozlicznością niezliczone, a mianowicie dobrodziejstwo naszego odkupienia, które w sobie wszystkie Pana Chrystusowe dzieje, wszystkie słowa wymówione, wszystkie uciski bolesne wytrwamy, wszystkie na koniec łaski i dary duchowne zawiera […][27].

Skoro Pan Bóg „doskonale jest baczny i mądry"[28], ludzie nie powinni się dziwić, że mając wokół siebie licznych „sług", jednych bardziej, drugich mniej kocha, a należy to tłumaczyć tym, że nie każdy chrześcijanin w jednakowym stopniu angażuje się w pogłębianie doskonałości. Otóż, część ludzi to tacy, „którzy są w łasce u Pana Boga, ale o postępku duchownym nic się nie pytając ani oń dbając, tego tylko strzegą, aby przez grzech śmiertelny tej łaski, którą mają, nie stracili […]"[29]. Ci zachowują *status quo*, nie pracują nad tym, aby stali się jeszcze lepszymi, stąd łaski i miłości Bożej mają mniej.

Uczony jezuicki bardzo głęboko i wnikliwie analizuje tajemnicę pobożności. Wyraźnie ją łączy z godnością człowieka.

A kto może godnie wyrazić tych Boskich świadectw tajemnicę, to jest w jakiej powadze jest u Boga człowiek okazały w cnocie, nieprzyjaciel grzechom, dobrych uczynków gorący miłośnik, cierpliwy w krzywdach, w miłości przeciwko [do. Przyp. — M.W.] bliźniemu i chwały Bożej pomnożeniu, żarliwy. Albowiem w takim go ma poszanowaniu, że go do uczestnictwa swego imienia przyjmuje, nazywając siebie Bogiem jego, iżeby go niczym nie zasmucił, królestwu całemu dla niego przepuszcza i prośbami jego dawszy się zniewolić, przyrodzonemu się prawu zniża, że dopuszcza, aby się w rzeczach stworzonych to działo, co się jemu podoba. Na koniec, dla niego samego czyni, czego by dla wielu inszych sprawiedliwych, którzy mu niedoskonale służą, nie uczynił, a choć Bóg jest wieczny i nieskończony Majestat, a człowiek stworzeniem z niczego uczynionym, przecie dlatego, aby wolej człowieka dogodził, czyni się równym stworzeniu, gdy mówi: „Obronię miasto to dla mnie i dla Dawida, sługi mego"[30].

Cytat biblijny jest przytoczony nieco niedokładnie. Pismo Święte podaje, że Jahwe rozgniewał się na Salomona, który czcił obcych bogów, nie zachował przymierza ze swym Bogiem i jego praw. Zapowiedział, że pozbawi Salomona królestwa i odda je jego słudze[31]. Arias, zgodnie z praktyką pisarską swoich czasów, przytaczał Biblię tak, aby zachować sens wypowiedzi, ale nie uważał za niestosowną lekkiej modyfikacji tekstu w taki sposób, żeby przywołany werset idealnie przystawał do myśli przewodniej dzieła, w którym je umieszczono.

Ten szeroki kontekst duchowości chrześcijańskiej, od św. Augustyna poprzez Tomasza z Kempis, Ignacego Loyolę[32] aż po Diega de Estella uwzględnił tłumacz jego

[27] F. Arias, *dz. cyt.*, s. 41–42.
[28] Tamże, s. 3.
[29] Tamże, s. 3.
[30] Tamże, s. 4.
[31] 1 Krl 11,12–13: „Choć nie uczynię tego za twego życia ze względu na twego ojca Dawida, to wyrwę je z ręki twego syna. Jednak nie wyrwę całego królestwa. Dam twojemu synowi jedno pokolenie ze względu na Dawida, mego sługę i ze względu na Jeruzalem, które wybrałem".
[32] Por. A. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditandi" w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 259–270.

traktatu, polski franciszkanin, Augustyn Kochański, jednakże dość surowo obchodząc się z powabami świata doczesnego, nędznego i przemijającego, który radykalnie przeciwstawia niebu. Pisał o tym w *Przedmowie* do przekładu:

Bo wejrzawszy na samo tak piękne sklepienie niebieskie, pomyśliwszy sobie na ono światło, nigdy rozumem ludzkiem nie pojęte Boga samego, uważywszy rozkoszy, których z widzenia jego święci wiekuiście zażywają, kto by, proszę, był tak twardy, aby się raczej z tego świata, tak nędznego i przemijającego, do onego wiekuistego a nieskończonego mieszkania spieszyć nie chciał? (*Przedmowa*, s. 1)

Przejawia się w tym cytacie poruszana przez św. Augustyna kwestia relacji między wiarą i rozumem. Wiara nie odrzuca ani nie kwestionuje sądów rozumu. Są jednak pewne zagadnienia w nauce Kościoła, w których wiara wyprzedza rozum. „Zresztą rozum się wówczas tego domaga, aby wiara oczyszczała serce tak, by człowiek mógł uchwycić i znieść światło tego, który jest Wielkim Rozumem"[33]. Kochański, jak się wydaje, deprecjonuje nieco możliwości poznawcze rozumu. Nie drąży zbytnio tego tematu, jednak w podtekście jego rozważań pojawia się augustyński nakaz: „Uwierz, abyś zrozumiał" i jego odwrotność: „zrozum, abyś uwierzył". Te dwa sposoby poznania nie wykluczają się, raczej uzupełniają się wzajemnie. Brat Augustyn wydaje się skłaniać ku koncepcji, że rozum jest dobrym narzędziem poznania, ale nie wystarczy do ogarnięcia Boga. Wiara natomiast pomaga w zrozumieniu siebie i świata, poszerza i pogłębia zdobytą na drodze rozumowej wiedzę. Widać przy tym, że tłumacz uznaje prymat woli i uczucia nad rozumem. Przytoczony fragment *Przedmowy* zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt nędznej ludzkiej kondycji, mianowicie mowa jest o tym, że ziemska egzystencja człowieka to w istocie *peregrinatio ad Deum,* zatem nakłania tłumacz do porzucenia świata doczesnego, aby tym prędzej znaleźć się w ojczyźnie niebieskiej. Zaleca więc pielgrzymowi rozważania *O zamknieniu bran miłości świata tego przed Bogiem* (ks. II, rozdz. 21, s. 157).

Wielkie są głosy i krzyki w uszu tych, którzy się przyłączają światu temu; pragnienia godności nie ustają od wołania, zatym nie dziw, że pełnym i obciążonym, które się nigdy nasycić nie mogą, wedle powieści onego Owidyjusza: im więcej kto pije wody, tym pragnienia więtsze z wody.

Odwołał się do mitu o Narcyzie, który „pije i pijąc widzi piękne oblicze, kocha coś, co nie ma ciała, lub raczej uważa za ciało coś, co jest wodą"[34]. Zdanie „pragnienia godności nie ustają od wołania" zawiera krytykę tych, którzy wysoko stawiają *dignitas humanae*; upominanie się o tę wartość jest zakrzykiwaniem głosu Boga. Kochański prezentuje postawę konserwatywną, piętnuje nieustające wołanie ludzi świeckich o godność, zatem jest zwolennikiem starego porządku, czyli idei *contemptus mundi*. Dlatego nie „nowoczesny" postulat autokreacji przez *bone litterae*, lecz uznanie swej marności zaleca jako temat medytacji. Na marginesie odwołał się do Psalmu 10

[33] J. Salij OP, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań 1997, s. 110.
[34] Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamieńska, St. Stabryła, oprac. St. Stabryła, Wrocław 1995, (ks. III, s. 77).

(według Wulgaty 9), w. 3: „Bo występny chełpi się swym pożądaniem, bluźni drapieżca i pogardza Jahwe". Zatem w życiu codziennym postępuje tak, jakby Boga nie było. Augustyn Kochański przekonuje, że pogrążanie się człowieka w codzienności, w realiach świata ziemskiego, odciąga go od Boga, wzbudza „nietrwałą miłość rzeczy świata tego" (Sęp). *Dignitas* swą człowiek może potwierdzić w modlitwie. Jest ona wyrazem godności ludzkiej istoty, jest także użytecznym narzędziem doskonalenia się, najszlachetniejszym drgnieniem pokornego serca ludzkiego.

Autor pierwszego w dobie potrydenckiej modlitewnika *Harfa duchowna*, jezuita Marcin Laterna[35], mocno ten fakt eksponował. „Modlitwa upokarzającego się człowieka przenika niebiosa" (s. 13), jest drogą do chrześcijańskiej doskonałości, a ma być wznoszona w stanie czystości serca, „Aby oko — twoja dusza, bielmem jakim nieszczerości z Panem Bogiem nie zachodziło" (s. 13). Wówczas człowiek ma poczucie swojej godności, ma prawo zwracać się w pokorze do serca Boskiego. Dusza ludzka garnie się do samego Boga jako pewnego kresu i końca ostatniego i pragnie Go, zatem wartościami życia codziennego, doczesnymi przyjemnościami nie może się zaspokoić. Brat Kochański konstruuje wywód na ten temat w duchu augustyńskim, posługując się nawet kryptocytatem z *Wyznań*: „Uczynił nas Pan Bóg dla siebie i dał niespokojne serce nasze, ażeby się ku niemu nawróciło"[36]. Jak wiadomo, metafora serca występuje już w Biblii (1 Krl 9, 4). Jakub zwracał się do Salomona, który ukończył budowę świątyni, następującymi słowami:

> Ty zaś, jeżeli będziesz postępował wobec Mnie, jak postępował twój ojciec Dawid, w szczerości serca i w uczciwości, wypełniając wszystko, do czego cię zobowiązałem, jeżeli będziesz strzegł moich praw i nakazów, to na wieki utrwalę tron twego królowania nad Izraelem […].

Zatem Dawid pozostawał w doskonałości serca. Identyczną wykładnię tej przenośni daje biskup Hippony. Współczesny badacz ujął to syntetycznie:

> U Augustyna i w tradycji ludzkości, serce oznacza, mówiąc ściślej, niepowtarzalne, osobowe centrum człowieka, w którym wszystkie jego moce mają swoje źródło i do samej głębi wzajemnie się przenikają. Powrót do najbardziej własnej jaźni nie jest więc skierowany jedynie do sfery myśli czy woli, czy uczucia; chodzi tu raczej o dotarcie do tego rdzenia, w którym zarówno wymienione właśnie, jak i wszystkie inne ludzkie moce stanowią jeszcze zupełną jedność[37].

W użyciu potocznym metafora serca oznacza miłość, szczególnie miłość niebiańską, dobroć, szlachetność, źródło życia i uczuć. W języku teologii oznacza głęboką mądrość, rozum. W pismach religijnych serce jest synonimem źródła prawdy, organem

[35] M. Laterna, *Harfa duchowna, to jest dziesięć rozdziałów modlitw katolickich. Wydano do każdego rozdziału nauki o tych rzeczach, które się w modlitwach zamykają, a na niektórych miejscach wykłady i przypisami psalmy i modlitwy objaśniono*, Kraków 1612 (I wyd. Kraków 1585), cytaty pochodzą z przedmowy do edycji z 1612 roku.

[36] Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Kraków 2003, s. 25: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie". Por. Wł. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990 (h. serce, s. 1175).

[37] J. B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad „Nowym Testamentem"*, Kraków 1985, s. 27.

kontemplacji i posiadającym zdolność odczytywania, przenikania świata wartości, ośrodkiem życia duchowego, co zawarte jest w modlitewnym zwrocie *sursum corda*. Przez serce rozumiemy „szczytową zdolność osoby ludzkiej do identyfikowania świata wartości, do uznawania tych wartości i pozostawania z nimi w jedności, w komunii. U źródeł i szczytu wszystkich wartości jest Bóg. Dlatego tak trafne i doniosłe jest stwierdzenie św. Augustyna: „*Redeamus ad cor et inveniamus Eum* — udajmy się do serca, a znajdziemy Go (*Wyznania*, IV, 12)"[38], potwierdzimy swoją godność.

Autor polskiej adaptacji poradnika medytacji *O wzgardzie świata*… zwraca uwagę na dziwną cechę ludzkiej natury. Stwierdza mianowicie, że wszystkie stworzenia robią to, do czego zostały stworzone, tylko jedynie człowiek „jest tak krnąbrnym, iż nie chce ani pragnie dostąpić końca swego" (297). Lgnie on mianowicie od spraw ziemskich, a Pan Bóg stworzył go dla nieba. Tymczasem człowiek powinien rozumieć, że musi dążyć do tego, aby swój kres pokładał tylko w Bogu. Uczony z Tagasty wyjaśniał, że jeśli człowiek odczuwa radość z posiadania rzeczy materialnych, to powinien za to okazywać wdzięczność Bogu i chwalić Go. Miłość swą ma skierować nie ku nim, lecz ku ich Stwórcy, inaczej posiadacz tych dóbr przestanie podobać się Jemu.

Od Niego pochodząc, te rzeczy w Nim istnieją. On jest wszędzie tam, gdzie odczuwamy smak prawdy. Przebywa w samej głębinie naszego serca, a serce odeszło od Niego, by błądzić po manowcach. „Wróćcie występni, do serca" — uchwyćcie się Tego, który stworzył was! Spocznijcie w Nim, a będziecie mieli pokój. […] To dobro, które kochacie, od Niego pochodzi. Tylko w takiej mierze jest dobrem i czymś drogim, w jakiej jest skierowane ku Niemu. Słusznie przemieni się w gorycz, jeśli człowiek opuszcza Boga i nieprawą miłością kocha to, co od Niego pochodzi[39].

Posiadanie dóbr doczesnych nie uszczęśliwi człowieka. Chciwość, pożądanie rzeczy materialnych obraca się przeciwko ludziom o nieczystym sercu, w którym nie ma Boga, tylko miłość do posiadanego majątku, często zresztą będącego rezultatem niesprawiedliwości w relacjach miedzy ludźmi. Stają się oni z powodu bogactwa próżni i zarozumiali. „Chełpią się tak, jakby nie otrzymali" (1 Kor 4, 7). Są bogaci według swojej miary, ubodzy według miary Boga.

Kontynuując naukę biskupa Hippony brat Augustyn Kochański wyjaśnia, że drogą doskonalenia się wewnętrznego chrześcijanina jest miłość, idzie jednak o krok dalej w nakazie całkowitego odrzucenia świata.

Boga samego miełuj, od którego i dla któregoś jest stworzony. Wzgardź tym światem mizernym, a dostąpisz kresu pożądanego. I miałbyś zaiste na tej samej przyczynie tak poważnej przestać i pogardzić próżnością tego świata? Pamiętaj na to, żeś stworzony do niebieskiej rzeczy, za tak marnymi rzeczoma nie udawaj się. Co gdy tak uczynisz, w pokoju na świecie żyć i w niebie na wieki błogosławionym i wielbionym będziesz. (s. 298–299)

Jak widać, jest to reinterpretacja myśli świętego Augustyna, zawierająca nakaz gardzenia światem. W przytoczonym zakończeniu rozdziału XXXVII cz. 3 tłumaczącego *Do którego końca jest człowiek stworzony*, w pełni doszła do głosu duchowość franciszkańska.

[38] Podaję za: W. Słomka, *Medytuję, więc jestem*, Łódź 1992, s. 45.
[39] Św. Augustyn, *Wyznania*…, IV, 12, s. 99–100.

Autor dobrze rozumie, że świat ludzkich wartości jest bardzo bogaty, podobnie jak świat uczuć, ściśle z nim związany. Człowiek dokonuje nieustannych wyborów: coś akceptuje, czegoś pragnie, czegoś się boi, czegoś oczekuje, kogoś kocha, kogoś nie lubi, zatem choć generalnie wybrał preferowane przez siebie wartości, to jednak bezustannie dokonuje doraźnych wyborów. Jest to ważne szczególnie w poradniku medytacji, który cały jest nastawiony na propagowanie wskazanej w tytule idei, ma na celu przekonanie do niej jak największej liczby osób, oferując odbiorcom pełną, wnikliwą analizę tego „dobra", jakim jest odwrócenie się od świata i pogrążenie w medytacji, zbliżenie się do Boga, wydobycie z siebie dobroci. Późnośredniowieczny filozof, mistyk Mistrz Eckhart zwrócił uwagę na bardzo ważny aspekt obecności w życiu człowieka tej wartości:

> Dobroć nie jest stworzona, uczyniona ani zrodzona, jest natomiast rodząca i rodzi dobrego, on zaś jako taki nie jest stworzony ani uczyniony, lecz jest zrodzonym dzieckiem i czynem dobroci[40].

Dobry człowiek, a ujmując rzecz na wyższym stopniu uogólnienia, osoba ludzka, jest uwikłana w relacje dialogiczne, które mają charakter podmiotowy. „Osoba pojawia się na świecie z głębi uczestnictwa. Uczestnictwo jest zapytywaniem, wybieraniem, uznaniem w dobru, ustanowieniem »nieprzedmiotowej« wspólnoty"[41]. To uczestnictwo oznacza m.in. przyjmowanie i przekazywanie wartości. W proces ten silnie są zaangażowani autor i odbiorcy poradnika *O wzgardzie świata,* zalecającego postępowanie według preferowanych wartości, które są „wiecznym źródłem fascynacji dla ludzkiego życia i myślenia"[42]. Augustyn Kochański postawił pytanie, które po czterech stuleciach zadał ponownie współczesny uczony, również duchowny, jednak nie doktor teologii, lecz profesor filozofii, Józef Tischner, mianowicie: „jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych z przeżyciem myślenia włącznie?"[43] Odpowiedź obu intelektualistów jest identyczna. Kochański dostrzegał, że „zwierciadło człowieka jest drugi człowiek" (ks. III, rozdz. 13, s. 236), tłumacząc, iż to proch, pył, ziemska marność, a więc stosował wartościowanie ujemne, zgodne z naczelną ideą poradnika. Dla Tischnera takim doświadczeniem także jest spotkanie z drugim człowiekiem. „Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż »zetknięciem się« z drugim, widzeniem, czy słyszeniem drugiego. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć"[44]. Niemały udział w tych dramatycznych spotkaniach człowieka z człowiekiem owocujących przemianami uczestników wynikającymi z wzajemnego oddziaływania na nich systemu wartości, a więc ich postawy wobec dobra i zła itd. Spotkanie w ten

[40] Cyt. za: Mistrz Eckhart, *Księga Boskich pocieszeń*, [w:] tenże, *Traktaty,* przekł. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 81–82. Pisał o tym J. Tischner w pracy: *Spór o istnienie człowieka,* Kraków 1998, przedr. fragm. [w:] tenże, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych,* wyb. i oprac. A. Bobko, Wrocław 2003/2006, BN I 306.
[41] J. Tischner, *dz. cyt.*, s. 421.
[42] Tenże, *Myślenie według wartości*, s. 242.
[43] Tamże, s. 242.
[44] Tamże, s. 242–243.

sposób rozumiane „skłania […] nie tylko do preferencyjnego czucia, lecz również do preferencyjnego myślenia. Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jesteśmy”[45].

W czasach powszechnego nawoływania przez Kościół do wzgardy światem, do rozmyślań nad jego próżnością, nad marnością człowieka, intelektualiści czasów renesansu i doby baroku włożyli wiele wysiłku w budowę teorii godności ludzkiej i *humanitatis*, głoszącej odrodzenie człowieka w Chrystusie. Jest on obdarzony rozumem i rozsądkiem oraz godnością pochodzącą od Boga, powinien odwrócić się od marności światowych i podążać drogą naśladowania Chrystusa.

Dignitas Humana and Humanitas Christiana in Diego de Estella's Meditation Guide *O wzgardzie świata i próżności jego* translated by Augustyn Kochański (1611)

Summary

The subject of study is human dignity and humanitas christiana interpreted by a Spanish Franciscan Diego de Estella (1524–1578) in his work *O wzgardzie świata i próżności jego* translated into Polish by another Franciscian Augustyn Kochański (1568–1632). The book is a meditation guide. In spite of the ascetic character of the recommended meditations and Medieval origin of their central idea being de contemptu mundi, the image of the world presented in the book conveys the Renaissance humanitas propagating the rebirth of the humanity through Jesus Christ (humanitas christiana). Spiritual rebirth of a human being is hereby identified with improving oneself by means of asceticism. The most noble humanitas and the most perfect form of human dignity is revealed through love for God, through the divine element within the human soul. A human having been given a universal mind is capable of fully developing his or her humanitas, in this way establishing union with God, achieving spiritual perfection and eluding inferior forms of life infected by sin.

The analysis is made within a relatively broad comparative context. It includes Mateusz Kuligowski's translation of the work by M. P. Besse *Heraklita chrześcijańskiego albo grzesznie pokutującego lamenta* (1694); Wojciech Pakostensis Półgęskowic's translation of a Spanish Jesuit and teologist Francisco Arias' work entitled *Traktat o duchowym postępku* (1610); St. Augustine's *Confessions*, as well as Thomas à Kempis' *The Imitation of Christ*. The study proves that in the times when the Church stressed the futility of life and scorned the vanities of the world, the intellectuals of Renaissance and Baroque put a lot of effort in creating the theory of human dignity and humanitatis by propagating the idea of human rebirth through Christ. Humans having been bestowed with reason and dignity coming from God should turn away from the world's vanities and follow the imitationis Christi way.

[45] Tamże, s. 243.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Katarzyna Kaczor-Scheitler[1]
Uniwersytet Łódzki

Idea zastosowania zmysłów w medytacjach o Męce Pańskiej na przykładzie rękopisu przechowywanego w Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich

Klasztor Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu powstał między 1149 a 1164 rokiem. Ufundowany został przez Jaksę z Miechowa (zm. 1176), który wywodził się z rodu Gryfitów i należał do czołowych przedstawicieli możnowładców małopolskich[2]. Norbertanki zwierzynieckie sprowadzone zostały do Polski z Doksan koło Pragi około 1146 roku za sprawą Agnieszki, żony Władysława Wygnańca[3].

Do głównych elementów duchowości norbertanek, żyjących według reguły św. Augustyna, należą: chwała i uwielbienie Boga, miłość do Chrystusa w Eucharystii jako Ofiary, miłość do Matki Bożej Niepokalanej i Kościoła oraz gorliwość o zbawienie dusz przez praktykowanie modlitwy i pokuty[4].

Wśród norbertanek zwierzynieckich szczególną świętością odznaczały się Judyta Krakowianka (zm. 1255) i Zofia Lubomirska (zm. 1606), których imiona zapisane zostały przez polskich pisarzy (Piotra Hiacynta Pruszcza, Floriana Jaroszewicza, Daniela Antoniego Józefa Kraszewskiego, opata witowskiego) oraz w kronikach klasztoru. Świadectwo świątobliwości dała też przykładem swojego życia bł. Bronisława, uro-

[1] Katarzyna Kaczor-Scheitler (ur. 1972) — dr nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Absolwentka filologii polskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. KEN w Krakowie (1996), gdzie ukończyła również Studium Dziennikarskie. Doktorat uzyskała w Uniwersytecie Łódzkim (2003) na podstawie rozprawy *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*. Zajmuje się problematyką religijną w literaturze dawnej. Jej publikacje zamieszczone są w czasopismach (m.in. w „Ruchu Literackim", „Przeglądzie Powszechnym", „Actach Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica", „Pracach Polonistycznych") i w pracach zbiorowych. Jest autorką 2 książek: *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku* (Łódź 2005) oraz *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila* (Poznań 2009).

[2] Zob. W. Knapiński, *Norbertanie i Norbertanki*, [w:] *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego*, wyd. M. Nowodworski, t. 16, Warszawa 1885, s. 341–342; A. Żak, *Norbertanie i Norbertanki w Polsce*, „Przegląd Powszechny", R. 37: 1920, t. 147–148, s. 321–328; J. Bazydło, *Jaksa z Miechowa*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, J. Duchniewski, M. Daniluk i in., t. 7, Lublin 1997, szp. 699–700.

[3] Inne źródła podają, że do Polski norbertanki przybyły w 1162 roku — zob. M. Konieczny, *Norbertanki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 13, Lublin 2009, szp. 1391; Hasło: *Norbertanie*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003, s. 343.

[4] M. Konieczny, *dz. cyt*., szp. 1391.

dzona w pierwszych latach XIII wieku (przyjmuje się rok 1203/1204), zmarła w 1259 roku, córka Stanisława Odrowąża i Anny Prandocianki herbu Gryf oraz prawnuczka Jaksy Gryfity z Miechowa. Spokrewniona była z rodem Odrowążów — kuzynami: Jackiem i Czesławem oraz stryjem Iwonem, biskupem krakowskim[5]. O żarliwej pobożności Bronisławy, ćwiczeniu się w ustawicznej modlitwie, rozmyślaniu Męki Pańskiej, umartwieniu i pokorze pisał w *Fortecy monarchów i całego Królestwa Polskiego* Piotr Hiacynt Pruszcz, który jako pierwszy nazwał ją błogosławioną[6].

Do zasłużonych norbertanek zwierzynieckich doby baroku należała ksieni Dorota Kątska (1558–1643) herbu Brochwicz[7], której dokonania względem zgromadzenia były znaczne. Za jej czasów konwent zwierzyniecki przeżywał okres największego rozkwitu, o czym świadczył spory jego przyrost liczebny — „półtorasta panienek"[8] (150 nowych zakonnic), będący jej zasługą[9]. Wzrost powołań zakonnych w okresie potrydenckim był zjawiskiem powszechnym, jednak ksieni Dorota Kątska miała w tym istotny udział[10].

Na życie duchowe norbertanek krakowskich duży wpływ miały siostry przełożone oraz spowiednicy. Innym środkiem, który odegrał istotną rolę w formacji duchowej zakonnic, była lektura religijna. Służyła ona do postępu w doskonałości, stanowiła pomoc w modlitwie, także w pokrzepieniu ducha i serca. Norbertanki wczytywały się w Pismo Święte[11], sięgały po polski przekład Psałterza[12], a także po inne cenne dzieła znajdujące się w zbiorach biblioteki zakonu.

Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich (dalej: ANZ) przechowuje wiele ascetyczno-mistycznych starodruków z czasów ksieni Doroty Kątskiej. W posiadaniu

---

[5] K. Górski, *Ród Odrowążów w wiekach średnich*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Heraldycznego", Lwów 1928, t. 1, z. 8, s. 17: „Bronisława, która niewątpliwie była ze św. Jackiem spowinowacona". B. Przybyszewski twierdzi, że żadne źródło nie wskazuje nazwiska Bronisławy, jedynie informację, że pochodziła ze szlacheckiego rodu — B. Przybyszewski, *Bronisława bł.*, [w:] *Hagiografia polska*, Poznań 1971, s. 205. Zob. T. Petrycówna, *Kronika*, rkps Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich (dalej: ANZ), rkps 42, s. 19.

[6] Zob. P. H. Pruszcz, *Forteca monarchów i całego Królestwa Polskiego duchowna, z Żywotów Świętych tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących patronów polskich… do druku podana*, Kraków 1737, s. 107–109.

[7] A. Boniecki, *Herbarz polski*, cz. 1: *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 9, Warszawa 1906, s. 368; K. Niesiecki, *Herbarz polski*, wyd. J. N. Bobrowicz, t. 5, Lipsk 1840, s. 55–56; B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1858, s. 721; S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 6, Warszawa 1909, s. 274.

[8] T. Petrycówna, *dz. cyt.*, s. 22.

[9] D. Kątska odznaczała się przedsiębiorczością i zmysłem organizacyjnym, czego dowodem są liczne prace budowlane, którymi zarządzała. W latach 1620–1622 przystąpiła do rozbudowy kościoła św. Salwatora w Krakowie na Zwierzyńcu, wzbogacając go o nowe ołtarze. Z jej inicjatywy w latach 1633–1643 wzniesiony został kościół i klasztor św. Norberta w Krakowie, dokąd przeniosła ona 20 zakonnic z konwentu zwierzynieckiego. Zob. Rkps ANZ, sygn. 44, s. 95–96; A. Dygat, A. Rybak, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „Nasza Przeszłość" 1977, t. 47, s. 186.

[10] Zob. A. Dygat, *Kątska (Kącka, Kontska) Dorota*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. B. Leśnodorski i in., t. 12, Wrocław 1966–1967, s. 309; A. Dygat, A. Rybak, *dz. cyt.*, s. 191, 204–205.

[11] *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, przekład Jakuba Wujka, Kraków 1599, druk. Łazarzowa.

[12] *Psałterz Dawidów przełożony przez ks. Jakuba Wujka, teraz znowu na żądanie wielu panien łacińskiego języka nie umiejących, a Psałterz mówić pragnących… przedrukowany*, Kraków 1626.

konwentu znajdują się również kodeksy rękopiśmienne autorstwa zwierzynieckich zakonnic. W wieku XVII znaczna część twórczości literackiej pozostawała w manuskryptach i tylko w tej postaci wchodziła w obieg czytelniczy. Wiele też tekstów przetrwało w zbiorach rękopiśmiennych jako utwory anonimowe[13]. Natomiast spośród znanych z imienia autorek norbertańskich, które pozostawiły po sobie twórczość rękopiśmienną, wskazać należy Teresę Petrycównę i Krystynę Szembekównę. Teresa Petrycówna (ok. 1629–1700), córka Jana Innocentego Petrycego (1592–1641)[14], profesora Akademii Krakowskiej, lekarza i rajcy krakowskiego, i wnuczka Sebastiana Petrycego (zm. 1626)[15], także profesora Akademii, pionierskiego tłumacza na język polski oraz komentatora Arystotelesa i Horacego[16], również lekarza królewskiego, była autorką rękopiśmiennych *Medytacyi*[17], będących wyrazem jej żarliwej pobożności, oraz *Kroniki* zgromadzenia[18]; dokonała też przekładu z łaciny żywotu Józefa Hermana[19]. Spod pióra Krystyny Szembekówny (ok. 1669–1742), siostry biskupa krakowskiego, wyszedł siedemnastowieczny *Modlitewnik*[20], będący zbiorem różnorodnych pod względem tematycznym i strukturalnym modlitw oraz medytacji.

Na uwagę zasługuje też anonimowy kodeks rękopiśmienny z 1662 roku, *Kontemplacyja męki i śmierci Chrystusa Pana i Odkupiciela naszego ku naśladowaniu i używaniu dusze nabożnej z inszemi bardzo uciesznemi według czasu kontemplacyjami i naukami*, przechowywany w ANZ[21], którego medytacje pasyjne, omawiane z perspektywy zastosowania zmysłów, staną się przedmiotem niniejszego artykułu. Na podstawie manuskryptu trudno o ustalenia dotyczące jego autorstwa, tym bardziej że zawarte w nim teksty pisane są różnym charakterem pisma. Wolno jedynie wysunąć tezę, że autorki kodeksu należały do zakonu norbertanek zwierzynieckich.

Rękopis ten, oprócz rozmyślań poświeconych męce i śmierci Chrystusa, zawiera także *Medytacyje o Zmartwychwstaniu Pańskim*, *Medytacyje o Duchu Świętym*, *Medytacyje na dzień Narodzenia Pańskiego*, *Medytacyje o godach w Kanie Galilejskiej*, *Medytacyje o pustyni Chrystusa Pana*. Znajdziemy tu również między innymi składający się z ośmiu rozdziałów tekst *O wnętrznej rozmowie Pana Boga z człowiekiem*, także *Pożytki z modlitwy wnętrznej abo bogomyślności* oraz *Kazanie na dzień chwalebnego Wniebowzięcia Naświętszej Panny Królowej Anielskiej*. W dalszej części rękopisu umieszczone są: *Żywot św. Norberta* oraz cykl ośmiu *Rozmyślań* jemu poświęconych (*Rozmyślanie*

[13] A. Karpiński, *Tradycja tekstu w „wieku rękopisów". Uwagi o rękopiśmiennym funkcjonowaniu dzieła literackiego*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 27–42.

[14] Zob. L. Hajdukiewicz, *Petrycy Jan Innocenty*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. H. Markiewicz, t. 25, Wrocław 1980, s. 701–703.

[15] Zob. H. Barycz, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, [w:] tamże, s. 703–707.

[16] Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 24, Kraków 1912, s. 208–211.

[17] T. Petrycówna, *Medytacje* (XVII w.), rkps ANZ, sygn. 595, ss. 292.

[18] Taż, *Kronika*, rkps ANZ, sygn. 42.

[19] K. Kramarska-Anyszek, *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przeszłość" 1977, t. 47, s. 91.

[20] K. Szembek, *Modlitewnik* (z XVII w.), rkps ANZ, sygn. 589.

[21] *Kontemplacyja Męki i śmierci Chrystusa Pana i Odkupiciela naszego ku naśladowaniu i używaniu dusze nabożnej z inszemi bardzo uciesznemi według czasu kontemplacyjami i naukami, pisana roku Pańskiego 1662*, rkps ANZ, sygn. 594. Rękopis ten odnotowują A. Dygat, A. Rybak, *dz. cyt*., s. 199.

przez Oktawę św. Norberta z żywota jego, *O powołaniu św. Norberta*, *O dziwnej odmianie Ojca św. Norberta*, *O tym, co Pan Bóg odpowiada Norbertowi św. o strzeżenie się grzechu*, *O pokoju, który zaleca Pan Bóg św. Norbertowi*, *O pokorze świętej i ubóstwie Norberta św.*, *O szczerej miłości Bożej i inszych cnotach Ojca św. Norberta*, *O zacności zakonu świętego premonstrateńskiego*).

Zawarte w manuskrypcie medytacje o tematyce pasyjnej nakłaniają do rozważań Męki Pańskiej także przy zastosowaniu zmysłów (*applicatio sensuum*), metody wprowadzonej przez św. Ignacego Loyolę[22], oraz współdziałaniu trzech władz duchowych: pamięci, rozumu i woli w rozważaniu wydarzeń z życia Chrystusa i tajemnic wiary. Według św. Ignacego Loyoli: „Pamięć przypomina treść danej prawdy wiary lub przebieg rozważanej z życia Jezusa; rozum rozważa i wyciąga wnioski, a wola wzbudza odpowiednie uczucia i czyni decyzje"[23].

Na temat koncepcji pięciu zmysłów duchowych pisał Orygenes, który sformułował tezę, że oprócz pięciu zmysłów cielesnych, mamy tyle samo duchowych, nazywanych zmysłami człowieka wnętrznego, boskimi, zmysłami serca[24]. „Dynamika ich rozwoju i wyostrzania zależna jest od postępu duchowego oraz stopniowego wyzwalania się spod dominacji zmysłów cielesnych"[25]. Kontynuatorem koncepcji zmysłów duchowych był św. Bonawentura, który uważał, że zmysły zakorzenione są w cnotach teologalnych — wzrok i słuch duchowy w wierze, powonienie w nadziei, smak i dotyk w miłości[26].

Według św. Ignacego Loyoli, posługujący się podczas modlitwy pięcioma zmysłami doświadczają scen z życia Chrystusa oraz przeżywają cnoty Matki Bożej. Medytacja zakłada więc związek z rzeczywistością, którą należało „zastosować" (*applicare*) podczas ćwiczeń duchowych. Za pomocą wyobraźni, analogicznie do poznania zmysłowego, adept medytacji powinien wpatrywać się w osoby, wsłuchiwać w ich słowa, dotykać miejsc, zmysłem węchu i smaku doświadczać duchowych tajemnic. Św. Ignacy Loyola nakłaniał medytujących, by:

> Widzieć osoby wzrokiem wyobraźni […] Słuchać uszami wyobraźni, co mówią lub co mówić mogą […] Wąchać i smakować zmysłem węchu i smaku w wyobraźni nieskończoną słodycz i łagodność Bóstwa […] Dotykać zmysłem dotyku, tak np. obejmować i całować miejsca, gdzie te osoby święte stawiają kroki lub siedzą, a zawsze starając się o jakiś pożytek z tego.
>
> (I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, pp. 122–125)[27]

[22] O zastosowaniu zmysłów (*applicatio sensuum*) zob.: Św. I. Loyola, *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 26, 35–36, 73, 116–117, 126, 128, 306; K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia — od Dantyszka do Grabowieckiego*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994, „Religijne Tradycje Literatury Polskiej", t. 4, s. 333–363; E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditandi" w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, „Religijne Tradycje Literatury Polskiej", t. 5, s. 259–270.

[23] Św. Ignacy Loyola, *dz. cyt.*, s. 24.

[24] A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przekł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 90.

[25] M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 130.

[26] J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, przekł. J. Machniak, Kielce 1993, s. 165–166.

[27] Św. I. Loyola, *dz. cyt.*, s. 126.

Struktura medytacji pasyjnych w rękopisie *Kontemplacyja Męki i śmierci Chrystusa Pana* w niczym nie przypomina jednak ignacjańskiego podziału ćwiczeń przewidzianych na cztery tygodnie czy w wersji skróconej dziesięcio- lub ośmiodniowych. W obrębie każdej medytacji, których jest pięćdziesiąt, dają się wydzielić zazwyczaj trzy punkty (rzadziej dwa, cztery czy pięć).

Anonimowa autorka wielokrotnie posługuje się w medytacjach metodą zastosowania pięciu zmysłów (*applicatio sensuum*), polegającą na umartwieniu zmysłów zewnętrznych przez wewnętrzne. Odzwierciedlenie tej idei obrazuje już druga medytacja *Kontemplacyi Męki i śmierci Chrystusa Pana*, ukazująca drogę Chrystusa do Ogrójca. Kieruje się tutaj do adepta następujące zalecenia:

> I. Patrzyć oczyma dusze na Chrystusa, który z miasta jerozolimskiego idzie z uczniami swemi. Kto jest ten, co wychodzi? Nie inny, jedno który być się światłością powiedział, kiedy światłość odchodzi z miejsca jakiego, następują ciemności […] Patrzyć na Chrystusa jako na Dawida idącego boso, smutno z miasta […].
>
> II. Po wtóre, słuchać tu, co Chrystus mówił do uczniów: „Smutna dusza moja". I słuchać głosu Onego, którym do mnie mówi: „Oto ja smucę się, abyś ty na wieki pociech zażywała" […].
>
> III. Wonią oną wnętrzną kosztować gorzkości smutków Zbawiciela mego, któremi jako ofiarą miry błagany Bóg Ociec był […].
>
> IV. Całować onę drogę, po której Chrystus Pan chodził. Całowanie to ma być wnętrzne, życząc, żebyś się na ten czas obrócić była mogła w ziemię abo kamienie […].
>
> (*Wtóra medytacyja o tejże drodze. Powtórzenie przez zmysły wnętrzne*)[28]

Rozmyślanie to przebiega według pewnego porządku. Zwraca się uwagę na umiejscowienie (wyobrażenie) przedmiotu medytacji (*compositio loci*). Ustala się miejsce, jakby się je widziało. Jest nim droga z Jerozolimy do Ogrójca. Rozważa się także, kto kroczy tą drogą. Jest to Jezus Chrystus ze swoimi uczniami. Właściwe rozmyślanie polega na odtworzeniu, z zastosowaniem zmysłu wzroku, słuchu, powonienia i dotyku, treści rozważanego wydarzenia. Każdy punkt medytacji wieńczy modlitewna rozmowa człowieka z Bogiem (*colloqium*). Dla przykładu wskażemy dwie modlitwy medytującego: „O prawdziwy Dawidzie, Chryste, Panie mój, obym ja była w towarzystwie na ten czas Twoim […] O, dobry Jezu, Tyś jako Ociec, w pocie robisz, abyśmy dzieci z dziedzictwa Twego zażywali i weselili się". Ujawniający się adept rozmyślań nie jest skonkretyzowany; jest nim każda dusza ludzka rozważająca tajemnice pasyjne w celu wewnętrznego doskonalenia się.

Ideę zastosowania zmysłów obrazuje *Medytacyja o Męce Pańskiej. Przez zmysły o wylaniu krwie w Ogrójcu*, w której ma miejsce pięciopunktowe rozważanie konania Jezusa w Ogrójcu aż do płynącego z Jego ciała krwawego potu. Krew Chrystusa jest nierozerwalnie związana „ze zbawczą ofiarą, oczyszczeniem z grzechów, pojednaniem z Bogiem, zbawieniem i odkupieniem ludzi"[29], stąd autorka zachęca, by przedmiotem rozmyślań był Chrystus przelewający swą krew za ludzkie grzechy. Każdy punkt

[28] Wszystkie cytaty fragmentów medytacji pochodzą z kodeksu rękopiśmiennego: *Kontemplacyja męki i śmierci Chrystusa Pana…*.

[29] B. Szier-Kramarek, *Krew Chrystusa*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, szp. 1283.

wieńczą „afekty", czyli wszelkie poruszenia bądź wzruszenia umysłu[30]: „podziwienia", to znaczy podziwu[31], „uprzejmości"[32], ufności, prośby i „żądzy"[33], po czym następuje *Rozmowa do krwie*. W punkcie pierwszym nakazuje się, za pomocą zmysłu wzroku, „patrzeć" na krew Chrystusa, jaką wylał On ze swego świętego ciała. Fakt ten stał się okazją do głębszych rozmyślań oraz żarliwej czci złożonej Przenajdroższej Krwi. Wyraz temu dała autorka już na samym początku medytacji, rozważając okoliczności miejsca oraz wprowadzając pytania charakterystyczne dla rozmyślań: kim jest Ten, kto krew wylewa, dla kogo to czyni, jakim sposobem i za pomocą jakiego afektu. Mówi się zatem o krwi Chrystusa przelanej dla człowieka na okup za grzechy, wylanej z wielką miłością, ale i z boleścią. Podkreśla się doniosłe znaczenie owej krwi, która „cnotami Jego pokory i miłości ozdobiona była". W „afekcie podziwienia" składa się hołd majestatycznemu Bogu, który swą przenajświętszą krew wylewa za „podłego"[34] człowieka.

W punkcie drugim medytacji autorka przekonuje do uruchomienia zmysłu słuchu, umożliwiającego „usłyszenie" płynącej krwi Chrystusa. Nakazuje adeptowi „słuchać" również przelanego krwią głosu Odkupiciela, który zachęca człowieka do nawrócenia i złożenia z siebie ofiary. W punkcie trzecim, skłaniającym medytującego do pobudzenia zmysłu powonienia, mowa o odczuciu zapachu słodkiej Krwi Przenajświętszej. Autorka nawołuje do doświadczenia obecności tej woni w Eucharystii („Uważ jako wdzięczny jest zapach tej Krwie Przenajświętszej, którą przy ofierze mszy świętej ofiarujemy"). Punkt czwarty zawiera zachętę do „smakowania" obecnej w Najświętszym Sakramencie krwi Chrystusa:

> IV. Smak i słodkość tej krwie i cnót, które się przy wylaniu pokazały. Smakować trzeba, także czuć słodkość krwie, która na ołtarzu w Sakramencie ofiarowana bywa.
>
> (*Medytacyja o Męce Pańskiej. Przez zmysły o wylaniu krwie w Ogrójcu*)

W „afekcie prośby" znalazło się pragnienie zażywania krwi jako „przysmaku w cierpliwości", czyli podoławszy dolegliwościom, przykrościom[35], we wzgardzie i nędzy.

---

[30] Słowo 'afekt' ma kilka znaczeń: 1. wszelkie poruszenie lub wzruszenie umysłu; 2. namiętność; 3. miłość, skłonność, przywiązanie, chęć ku czemu, przychylność — zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. 2 popr. i pomnożone, t. 1, Lwów 1854, s. 6.

[31] Podziwienie, podziw, spodziw, czyli dziw, dziwowanie się czemu — zob. tenże, *Słownik języka polskiego*, wyd. 2 popr. i pomnożone, t. 4, Lwów 1858, s. 259.

[32] Uprzejmość, czyli szczerość, dobroć, łaskawość, szczera serdeczna chęć, życzliwość — zob. tenże, *Słownik języka polskiego*, wyd. 2 popr. i pomnożone, t. 6, Lwów 1860, s. 158.

[33] Żądza, czyli siła przyrodzona w człeku i bydlętach, dobra z siebie sama; żądza, żądanie, pragnienie, chcenie, chęć, chuć — zob. tamże, t. 6, s. 745.

[34] Podły, czyli niewiele wart, niewielkiej ceny, niski, pospolity, prosty, błahy, nieszlachetny — zob. tenże, *Słownik języka polskiego*, t. 4, s. 225.

[35] Cierpliwość, czyli wydoływanie dolegliwościom, przykrościom; cierpliwy, cierpliwie — znoszący cierpienie, przykrość — zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, s. 305—306. Zob. też: Wydoływać, wydoływać — zdolnością wyrównać, zarównać, być równym, wydołać co? — być w stanie zrobienia, uczynienia (tenże, *Słownik języka polskiego*, t. 6, s. 479); Wydoływać — czemu? co? — zdołać, podołać, być w stanie, zrobić co, dokazać czego, dać radę, sprostać (J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, wyd. fotooffsetowe, t. 7, Warszawa 1953, s. 844).

Rozważania kończą się prośbą medytującego skierowaną do Chrystusa o możliwość współuczestnictwa w cierpieniu: „O, nasłodszy Jezu, daj mi czuć, coś Ty czuł, kiedyś tę krew przenadroższą wylewał". W piątym punkcie mowa o tym, iż dusza ludzka pragnie „być obmytą", przy użyciu zmysłu dotyku, krwią niewinnego Baranka. Medytacja kończy się modlitwą (*Rozmowa do krwie*) skierowaną do krwi Jezusa, który przelał ją za człowieka. W modlitewnym uniesieniu osoba medytująca wyraża chęć współodczuwania boleści Chrystusa, składa też deklarację przyjęcia Krwi Przenajświętszej podczas Eucharystii.

Ideę zastosowania zmysłów oddaje *Medytacyja przez zmysły o ubiczowaniu Pańskim*, w której wizualizowana jest ta scena. O biczowaniu Chrystusa, karze wymierzonej Mu przez Piłata, mowa w Ewangeliach zarówno w zapowiedziach Męki Pańskiej (Mt 20, 19; Mk 10, 34; Łk 18, 33), jak i w jej opisie (Mt 27, 26; Mk 15, 15; Łk 23, 16; J 19, 1)[36].

Autorka w punkcie pierwszym medytacji nakazuje „patrzeć" za pomocą „oka wnętrznego" na obnażenie Chrystusa z szat, przywiązanie Go do słupa i biczowanie. W pełnym naturalistycznego opisu obrazie nakłania adepta do przyglądania się ranom „aż do kości otwartym" oraz krwi z nich płynącej.

O bólu Maryi uczestniczącej w scenie biczowania Chrystusa traktuje *Medytacyja o tym, co czuła Panna Naświętsza, kiedy Syn Jej, Pan Jezus, był biczowany. Przez zmysły*. Autorka parafrazuje w tym miejscu wątki apokryficzne tekstu ascetycznego, ponieważ w Ewangeliach nie ma mowy o obecności Maryi podczas biczowania. Rozmyślanie rozpoczyna się nakłonieniem medytującego do przyglądania się „okiem wnętrznym" Maryi patrzącej na biczowanie swego jedynego Syna. W punkcie drugim autorka zaleca, by za pomocą zmysłu wewnętrznego „wsłuchiwać się" w słowa Matki, wychwalającej duchowe piękno Chrystusa („Słuchać onych głosów Jej serdecznych, abowiem widząc ono ciało zeszpecone, co miała mówić? Jedno: »O, napiękniejszy między synami ludzkiemi«"). W punkcie kolejnym, nakazującym uruchomienie zmysłu dotyku, zachęca się modlącego do rozmyślania, w jaki sposób Maryja całowała „ziemię, kolumnę, bicze i rózgi" pokryte krwią Chrystusa.

Poddana rozważaniu „krwawa kolumna" stanowi paralelę ze słupem znanym z Księgi Wyjścia (Wj 13, 20–22), która opisuje Boga wyprowadzającego lud izraelski z niewoli egipskiej w dzień w słupie obłoku, żeby prowadzić naród, zaś w nocy w słupie ognia, by móc mu świecić. W części refleksyjnej rozmyślania ma miejsce zestawienie różniących się między sobą kolumn: tamta świeciła ogniem, ta zaś pokryta była krwią. Medytację wieńczą zalecenia skierowane do adepta, by zanosił modlitwy do „słupa" o światło podczas ziemskiej wędrówki oraz do krwi, by chroniła go przed mękami piekielnymi.

Do wątków apokryficznych należą także modlitwy Chrystusa podczas biczowania Go oraz obecność aniołów przy tej scenie. O uczestnictwie aniołów w czasie biczowania Chrystusa traktuje *Medytacyja przez zmysły o aniołach świętych przy biczowaniu*,

[36] J. Kudasiewicz, *Biczowanie Chrystusa*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 2, Lublin 1985, szp. 514.

których rolą było pocieszanie konającego. Już w punkcie pierwszym autorka nakazuje przyglądać się „okiem duszy" zastępom aniołów stojącym obok kolumny, przy której Zbawiciel był biczowany. Zaleca także przyjrzeć się ich zdumieniu z powodu niezmiernej miłości i ofiary Chrystusa względem grzesznego ludu. Punkt ten wieńczy „afekt podziwienia" dla Zbawiciela ze strony aniołów oraz prośba medytującego do nich skierowana o poruszenie serca człowieka, zdolnego do opłakiwania Pańskiej zelżywości.

Po biczowaniu Chrystusa założone Mu zostały przez żołnierzy Jego szaty, które zaczęły przysychać do zakrwawionego Jego ciała. Po czym zdarto je z Niego i ubrano w czerwony płaszcz, mający przypominać szaty królewskie. Do prawej Jego ręki włożono trzcinę, która miała oznaczać berło. Upleciono Mu także, mający symbolizować królewską godność, wieniec z ciernistego krzewu i włożono na głowę. Urągano Mu wówczas, naśmiewano się z Niego, popychano Go, pluto na Niego. W końcu ponownie przebrano Chrystusa w Jego własne szaty, by następnie Go wyprowadzić i ukrzyżować.

Wizualizację sceny ubierania się we własne szaty oddaje *Medytacyja o tym, jako Pan ubiczowany w szaty się swe oblekł*, w której autorka nakłania do uruchomienia zmysłu wzroku: „III. Patrz, jako się Chrystus Pan ubrał już w szateczki swoje. Oblókł się Pan, mówi prorok, w ozdobę". Ubogie odzienie Zbawiciela było wyrazem Jego miłości do człowieka, a przyobleczenie się w nie oznaczało Boskie wyniesienie, było kategorią duchową.

Koronowanie cierniem to czynność, jaka miała miejsce po biczowaniu Chrystusa. Cierniową koronę, jaką rzymscy żołnierze po ubiczowaniu Chrystusa włożyli na Jego głowę, wraz z krzyżem, włócznią, gwoździmi, gąbką, włącza się do relikwii Męki Pańskiej[37]. Zarówno jej kształt, jak i rodzaj ciernia pozostają przedmiotem nieustannych badań[38]. Warto jednak zaznaczyć, że w omawianych rozmyślaniach mowa o narzędziach Pasji w kontekście opisu literackiego, nie zaś w odniesieniu do realnych przedmiotów. Na skutek wizualizacji owych narzędzi łatwiej wyobrazić sobie przy użyciu zmysłów wymiar cierpienia. W *Medytacyi przez zmysły z patrzenia na Pana ukoronowanego cirniem* nakłania się adepta do „wpatrywania się" w głowę Chrystusa otoczoną cierniową koroną:

> Patrzyć na głowę Chrystusa Pana cirniem skutą i ramiona, na oblicze Jego i oczy krwią zalane. Czytamy o Panu, że od płaczu z oczu Jego łzy padały, obacz teraz, jako nie łzy, ale krew z oczu Jego pada. […] Któż tego przyczyną? — Cirnie, co głowę raniły.
>
> (*Medytacyja przez zmysły z patrzenia na Pana ukoronowanego cirniem*)

Ewokowany stan, w jakim znalazł się Chrystus, w wyniku ran spowodowanych cierniami uciskającymi Jego głowę, prowadzi do wykładni rozszerzającej na ich temat. Osoba medytująca utożsamia się z cierniami, które symbolizują grzeszny lud.

---

[37] J. J. Kopeć, *Przemiany ideowe pobożności pasyjnej na przykładzie kultu cierniowej korony Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia", R. 10: 1972, nr 2, s. 158.

[38] Zob. tamże; tenże, *Cierniowa korona*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1985, szp. 474.

Punkt kończy pokorna modlitwa błagalna o obmycie człowieka z wszelkich jego złych myśli oraz o przyozdobienie go krwią Chrystusową. W innym miejscu nakłania się adepta do „skosztowania słodkości cnót świętych, które się przy koronacyjej Pańskiej rozświeciły i rozkwitły". Są one wyrazem niewypowiedzianej cierpliwości i nieogarnionej miłości Zbawiciela. Autorka, podpierając się wersetami z Pieśni nad Pieśniami („[…] mówiła ona Oblubienica: »Pójdę na górę mirry i kadzidła«"), uwydatnia ich jakość — wdzięczną woń. W symbolice biblijnej mirrę odnieść należy „do natury ludzkiej albo do śmierci Chrystusa, zapowiadanej przez mirrę, którą ofiarowali Mędrcy (Mt 2, 11), górę mirry (Golgota), wspomnianą w PnP (4, 6), woreczek mirry, którą na piersiach nosi Oblubienica (PnP 1, 13) i która symbolizuje jej stałą pamięć o cierpieniach Chrystusa"[39]. By być zdolnym do wyrzeczeń i ćwiczeń ascetycznych oraz do przyjęcia męczeńskiej śmierci, należy nosić w sercu mirrę. Moc mirry jest więc podwójna; pod jej wpływem człowiek pragnie Boskiej miłości oraz Bóg kieruje swą miłość ku człowiekowi. Kadzidło zaś, jako symbol hołdu, oczyszczenia i przejaw obecności Boga, znamionowało także cnoty i dobre uczynki. Pięć ziarenek kadzidła umieszczanych w paschale miało przypominać o pięciu ranach Chrystusa oraz o wonnościach, które niewiasty niosły w poranek wielkanocny[40]. By doświadczyć mirry i kadzidła, cnót towarzyszących cierpiącemu Chrystusowi, kieruje się do medytującego słowa zachęty: „O, duszo moja, nie trzeba daleko pod górę chodzić, wstąp tylko na ten pałac, na którym Pana koronują. O, jako tam wiele mirry, jak wiele kadzidła najdziesz".

Kolejnym etapem męki Chrystusa jest wyprowadzenie Go przed czekający na zewnątrz tłum i przedstawienie Go: „Oto Człowiek" (J 19, 5), *Ecce Homo*. Są to słowa Piłata, jakie wypowiedział o Chrystusie po biczowaniu i cierniem koronowaniu. Wskazują one albo na Jego pokorę i niewinność albo — z nutą pogardy — na nieszkodliwość Jego działań[41]. Dla wielu komentatorów słowa te są nawiązaniem do Księgi Daniela (Dn 7, 13) i podkreślają godność Chrystusa jako Syna Człowieczego. Według innych, ma tu miejsce odniesienie do słów zawartych w prologu Ewangelii św. Jana, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14). Są też i tacy komentatorzy, którzy pokazują tu celową analogię wobec rytuału koronacyjnego. Wybrany władca wyszedł przed naród i został przedstawiony: „Oto król wasz!" (J 19, 14)[42].

O słowach Piłata: „Oto Człowiek" traktują zawarte w rękopisie: *Medytacyja jako on Piłat okazawszy Pana Chrystusa do Żydów mówił: „Oto Człowiek"* oraz *Medytacyja na te słowa „Oto Człowiek" jako je Panna Naświętsza słyszała*. Należy jednak podkreślić, że i w tym miejscu autorka parafrazuje wątki apokryficzne tekstu ascetycznego, gdyż

[39] Hasło: *Mirra i aloes*, [w:] D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 222.
[40] Hasło: *Kadzidło*, [w:] tamże, s. 217–222.
[41] J. Szlaga, *Ecce Homo, Oto Człowiek*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1985, szp. 640.
[42] P. Łabuda, *Jezus jako król w czwartej Ewangelii „To ty powiedziałeś, że jestem królem" (J 18, 37)*, „Seminare", t. 24: 2007, s. 89.

Ewangelie pozbawione są wzmianki o obecności Maryi podczas sądu Piłata. O potrzebie zastosowania zmysłów mowa w drugiej medytacji, w której zaleca się adeptowi uruchomienie zmysłu wzroku:

I. Patrzyć okiem wnętrznym na błogosławioną Pannę, jako ona na Syna swego w onej żałobnej postaci patrzyła, kiedy Go Piłat Żydom pokazał. Widziała Go w onej strasznej koronie na głowie, ręce mając opak związane, w ręku trzcinę położoną, twarz wszytkę zsiniałą i od bicia napuchłą, i oszpeconą krwią i plwocinami, oczy zalane łzami, włosy na głowie potargane. Słyszała i one słowa od Piłata: „Oto Człowiek".

(*Medytacyja na te słowa „Oto Człowiek", jako je Panna Naświętsza słyszała*)

W punkcie pierwszym autorka nakazuje przyglądać się za pomocą „oka wnętrznego" Maryi, która z żalem patrzyła na Syna, wyprowadzonego przez Piłata przed tłum. Zwraca uwagę pełen naturalizmu opis tej sceny, ukazującej drastyczny obraz umęczonego Zbawiciela. W punkcie drugim zaleca się poddać rozważaniu „słowa wnętrzne" Syna oraz Jego Matki wypowiadane w tych okolicznościach. Kolejny punkt zawiera wezwanie do uruchomienia zmysłu smaku, za pomocą którego można wyobrazić sobie, w jaki sposób Maryja czuła „słodkość" cnót Chrystusa, takich jak: pokora, ubóstwo, łaskawość, cierpliwość i miłość, w obliczu krzywd, których doznał. Mowa tu też o „wonnościach" owych cnót, jakimi powinna „pachnieć" dusza ludzka, skoro nieustannie się nimi „bawi", czyli je rozważa („O, duszo moja, która bawisz się tak wielą wonnościami cnót, jakoż ich nie nabierzesz").

O ukrzyżowaniu Chrystusa czytamy we wszystkich Ewangeliach, które w sposób szczegółowy podają okoliczności tego wydarzenia. Autorka *Kontemplacyi Męki i śmierci Chrystusa Pana* scenie ukrzyżowania poświęciła aż pięć rozmyślań. Wśród nich znalazły się: *Medytacyja o ukrzyżowaniu*, *Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu*, *Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu Pańskim, z jakim żalem było Panny błogosławionej* oraz trzy kolejne: *Medytacyja o ukrzyżowaniu przez zmysły i podobieństwo Oblubieńca*, *Medytacyja o ukrzyżowaniu przez zmysły i podobieństwo Pasterza* i *Medytacyja o ukrzyżowaniu przez zmysły i podobieństwo Baranka*.

W *Medytacyi przez zmysły o ukrzyżowaniu* już na samym początku zachęca się duszę ludzką do uruchomienia zmysłu wzroku:

I. Poglądać na Zbawiciela Twego przybitego na drzewie krzyża, na którym Go trzymają trzy gwoździe żelazne z Jego okrutną boleścią, tak że ani nogi rękom nie dają żadnego ratunku, ani ręce nogom, ale wszytko ciało rozciągnione wyzszej przybite w mękach nieznośnych.

(*Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu*)

Sporządzony przez umierającego na krzyżu Chrystusa testament to temat podjęty w punkcie drugim medytacji, nakazującym poruszyć zmysł słuchu:

II. Słuchać umierającego Pana. Pomyślić sobie, jako Chrystus umierając, czynił testament i cokolwiek jedno miał, to wszytko rozdał. Naprzód Ojcu Niebieskiemu oddał ducha swego, ciało oddał ziemi, szateczki oddał katom, błogosławioną Pannę Janowi świętemu, wierne swoje Piotrowi świętemu, Łotrowi raj.

(*Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu*)

W części rozważającej znaczenie testamentu Jezusa, na mocy którego nawet żołnierzom uczestniczącym w egzekucji dostały się szaty Zbawiciela, w wykładni rozszerzającej znalazła się skierowana do Chrystusa prośba duszy ludzkiej, by Jego rany mogła mieć za „spuściznę". One bowiem będą potrafiły ją uleczyć i otworzyć drogę do wieczności.

W scenie ukrzyżowania Chrystusa swój udział ma także Maryja, czego odzwierciedleniem jest *Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu Pańskim, z jakim żalem było Panny błogosławionej*. W tym dwupunktowym rozmyślaniu, w którym wizualizowane jest uczestnictwo Maryi w cierpieniu Zbawiciela, autorka, dla pełniejszego wyobrażenia opisywanej sytuacji, wzywa adepta do użycia zmysłów wewnętrznych:

> I. Patrz okiem wnętrznym na Pannę Naświętszą, jako ona poglądała na Syna swego na krzyżu obnażonego, jaki żal żarzeł się na sercu Jej.
>
> (*Medytacyja przez zmysły o ukrzyżowaniu Pańskim. Z jakim żalem było Panny błogosławionej*)

Z obnażeniem z szat wiąże się kwestia nagości Chrystusa. Przed ukrzyżowaniem oprawcy zdjęli z Niego szatę wierzchnią oraz tunikę, zadając mu straszliwy ból. Podczas biczowania Chrystus miał jedynie przepaskę na biodrach. Po zdjęciu szat tuż przed ukrzyżowaniem być może przez moment był nawet nagi. W *Medytacyi przez zmysły o krzyżowaniu Pańskim* pobrzmiewa rozpaczliwy żal Matki, która pragnie przyodziać Jego nagie ciało „zawiciem z głowy", czyli przepaską[43], jednak jest bezsilna. Rozmyślanie kończy modlitwa błagalna do Bożej Rodzicielki o ludzką wolę współuczestnictwa w ogromie Jej boleści.

Scenę ukrzyżowania Chrystusa unaocznia także *Medytacyja o ukrzyżowaniu przez zmysły i podobieństwo Oblubieńca*, nawiązująca do Pieśni nad Pieśniami. Zaleca się w niej „patrzeć" na Chrystusa jako na Oblubieńca swego, który chcąc nieustannie przyglądać się Oblubienicy, kazał na swoim ciele uczynić pięć okien przestronnych, czyli pięć ran, a wokół nich polecił wykonać kraty, także utożsamiane z ranami, które ułatwiłyby Mu spoglądanie na Oblubienicę. Wyobrażenie to, zaczerpnięte z Pieśni nad Pieśniami (2, 9), potwierdzają zawarte w medytacji słowa: „O których [kratach — K. K.-S.] mówi Oblubienica: »Oto ten, prawi, namilszy mój, stoi za ścianą i patrzy przez okna i kraty«". W Biblii „stanie" („Oto stoi za naszym murem, patrzy przez okna, zagląda przez kraty", PnP 2, 9), stanowiące kontrast z „bieganiem" i „skakaniem" („Biegnie przez góry, skacze po pagórkach", PnP 2, 8), pokazuje, iż energia wykonywanych czynności biegania i skakania przemienia się w energię wpatrywania. Obiektem obserwacji staje się Oblubienica. Intensywność spojrzeń Oblubieńca podkreślona zostaje za pomocą liczby mnogiej zastosowanej do okien i krat, co „mnoży badawcze oczy ukochanego"[44].

Wyraźne odniesienie do Pieśni nad Pieśniami daje się zauważyć także w punkcie drugim medytacji, w którym nakłania się „uważać i słuchać" głosu Oblubieńca,

[43] Zawicie — przykrycie na głowę, przepaska; ubranie głowy, welon — zob. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, wyd. fotooffsetowe, t. 8, Warszawa 1953, s. 340.

[44] O. Keel, *„Pieśń nad Pieśniami". Biblijna pieśń o miłości*, przekł. B. Mrozewicz, Poznań 1997, s. 112.

zapraszającego Oblubienicę do uczestnictwa w Jego bólu — w „dziurach skał" i w „jamie" Jego ran. Podkreśla On przy tym, iż czas do wyruszenia jest korzystny: zima się skończyła oraz chłodna pora deszczowa minęła (zob. Pnp 2, 11). Po zarysowanej sytuacji pojawia się część refleksyjna oraz prośba medytującego, by w chwilach zagrażających mu pokus mógł on schronić się, niczym gołębica przed drapieżnym jastrzębiem, w „dziurach" ran Chrystusowych.

Pełen sensualizmu obraz przedstawia punkt trzeci medytacji, w jakim nakazuje się przystąpić do Oblubieńca i rozważać „łoże krzyża" Zbawiciela, który, jak pisze autorka, rozciągnął swe ręce na krzyżu, by człowieka obłapić, nachylił swą głowę, aby Go można było pocałować.

Anonimowy rękopis *Kontemplacyja Męki i śmierci Chrystusa Pana* wpisuje się w krąg medytacyjnej prozy pasyjnej. Zawarte w nim rozmyślania o Męce Pańskiej są przejawem chrystocentycznej duchowości i pobożności autorki. Wyraża ona w nich swoją cześć dla ran i krwi Chrystusa przelanej za grzeszny lud. Często wzywa do naśladowania cnót Odkupiciela: dobroci, miłości, cierpliwości i pokory. W medytacjach pasyjnych pojawia się także wątek maryjny, co stanowi wyraz czci, jaką składa się Bożej Rodzicielce.

Medytacje pasyjne zawarte w *Kontemplacyi Męki i śmierci Chrystusa Pana*, podobnie jak *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli, skoncentrowane są na Chrystusie. Hiszpański jezuita „zamiast ogólników o czci i służbie Bożej" wolał postawić medytującemu „przed oczy praktyczny, konkretny wzór do naśladowania"[45]. Chciał, by człowiek dosłownie mógł zobaczyć Syna Bożego, wpatrywać się w Jego osobę, słuchać Jego słów, wnikać w Jego czyny[46]. Podobnie postępuje anonimowa autorka *Kontemplacyi Męki i śmierci Chrystusa Pana*. Pokazuje ona, w jaki sposób poznawać „krok po kroku" sceny z Ewangelii i uczyć się o Męce Pańskiej, a za pomocą zmysłów przeżywać to, czego Zbawiciel doświadczał.

W *Kontemplacyi Męki i śmierci Chrystusa Pana* nakazuje się nie tylko wyobrazić sobie postać Jezusa umęczonego i wszystkie miejsca, w których przebywał, ale wręcz zobaczyć je. Medytacje zalecają bardzo dokładne „przyglądanie się" każdemu, nawet najdrobniejszemu szczegółowi cierpień Odkupiciela. Posługiwanie się metodą zastosowania zmysłów służy lepszemu poznaniu Boga i Jego tajemnic, ale też często pokazuje samego Chrystusa jako istotę sensualną, posługującą się zmysłami.

Anonimowa autorka medytacji pasyjnych, za przykładem św. Ignacego Loyoli, zalecając formę modlitwy, za pomocą której zmysłami doświadczyć można duchowych tajemnic, akcentuje ich doniosłą rolę w procesie duchowego rozwoju. Zmysły użyte we właściwy sposób przyczyniają się nie tylko do głębszego poznania praw objawionych, ale także do prawidłowego odprawiania ćwiczeń duchowych i wewnętrznego doskonalenia się.

[45] Św. Ignacy Loyola, *dz. cyt.*, s. 70.
[46] Tamże.

The Idea of the Application of Senses in Meditations about The Passion Exemplified in a Manuscript Stored at Archive of the Sisters of St. Norbert's Order in Zwierzyniec

Summary

This article presents the method of the application of senses presented in anonymous meditations entitled *Kontemplacja Męki i śmierci Chrystusa Pana.* The manuscript dates back to the XVII century and is stored in the archives of the Sisters of St. Norbert's Order in Cracow, so it is possible to make the thesis that the author of this manuscript belonged to this abbey. Contained in the manuscript are meditations that induce contemplation of The Passion with accommodation of the senses, the method introduced by Ignatius of Loyola, and with co-operation of three spiritual rules: the memory, intellect, and volition in meditation of circumstances of Christ's life and mysteries of faith. Upon the conception of the five spiritual senses wrote Origen as well as Saint Bonaventure.

In the anonymous manuscript the method of application of senses are used mainly in meditations about Christ's Agony in the Garden, the flagellation, Saint Mary's feelings during Christ's lashing, the crowning of thorns and crucifixion. The meditations advice precise "observation" by seeing, hearing, smell, feeling and taste of the suffering of Christ. The article submits that all senses used in meditations in the proper way conduce not only to better knowledge of disclosed laws but also to the regular officiating of spiritual exercises and to interior improvement.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Beata Łukarska[1]
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Formacja życia duchowego w wybranych medytacjach zakonnych z XVII i XVIII wieku

Proszę, dla miłości Boskiej, aby mi tych książek nie brać, bo by mi wielką ciężkość uczynił[2].

Ta nota wpisana w rękopiśmienny zbiór tekstów medytacyjnych, prawdopodobnie ręką poniżej podpisanej Agnieszki Józefy Jarzyńskiej — zakonnicy św. Benedykta, świadczyć może o wartości literackich przekazów dla życia religijnego ówczesnych wspólnot zakonnych. Jednak nie tylko wspólnoty zakonne tworzyły te tak specyficzne dokumenty kultury i duchowości, i nie tylko one były indywidualnymi bądź zbiorowymi ich odbiorcami. Pełna różnorodność zapisków ujawnia się choćby w szczegółowych autorskich wskazaniach, tworząc swoistą systematykę przeznaczenia.

Mamy zatem kodeksy drukowanych bądź rękopiśmiennych rozważań sporządzonych dla: środowisk mniszych, bez konkretyzacji, czy chodzi o duchowość wspólnot żeńskich, czy męskich, czego przykładem: Adriana Kozłowicza, *Klejnot dusz chrześcijańskich, zwłaszcza poświęconych Bogu* (Warszawa 1688); anonimowe: *Wizerunk żywota zakonnego na dwie części rozdzielony…* (Kraków 1613), *Ogród wrotami zakonnej osobności zamknięty* (rkps z 1742 roku); zabytki ze wskazaniem na środowisko panien zakonnych: *Modlitwy nabożne albo medytacyje do używania ww. w Chrystusie Pannom zakonnym* (rkps datowany na rok 1689), Adama Opatowiusza, *Fascykuł nabożeństwa różnego Panien Zakonu św. Klary* (Kraków 1633); Jana Baćko, *Zwierciadło dla panien zakonnych* (rkps z 1608 roku). Zachowały się również teksty ukierunkowane na ściśle określone okoliczności życia klasztornego, na przykład: dorocznych

[1] Beata Łukarska, pracownik Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; historyk literatury, teolog. Stałym tematem naukowych zainteresowań jest: historia duchowości wyrażona w przekazie piśmiennictwa XVII i XVIII wieku. Wybrane publikacje: *Symbolika maryjna w wybranych tekstach polskiego średniowiecza i baroku*, „Świat i Słowo" 2010, nr 2; *Kult cudownych wizerunków maryjnych na dawnych Kresach Wschodnich w świetle wybranych utworów literatury polskiej XVII i XVIII wieku*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe regionu pogranicza*, t. 4, Gorzów Wielkopolski 2011; *Między liryzmem a naturalizmem w tekstach pasyjnych polskiego baroku*, [w:] *Proza staropolska*, Łódź 2011; *Sposoby wartościowania czynów dobrych i złych w wybranych tekstach moralistyki polskiej XVII i XVIII wieku*, [w:] *Zjawisko nobilitacji i deprecjacji języku. Komunikacja*, Częstochowa 2012.

[2] Wpis na karcie tytułowej rękopiśmiennego zabytku: *Modlitwy nabożne albo medytacyje z różnych autorów zebrane*, 1689, sygn. B.O. 2911/I.

rekolekcji — *Przewodnik Bogomyślności w drodze rekolekcyi zakonnych*, (rkps z 1742 roku), rozmyślania na potrzeby formacji nowicjuszek: Gabriela Kiełczewskiego, *Sposób życia panien do zakonu się mających*… (Kalisz 1613), Bonawentury od św. Stanisława, *Dyskurs krótki… dla dusz poczynających ćwiczenie w modlitwie wnętrznej* (rkps z XVII wieku), albo przeciwnie dla oziębłych na drodze kształtowania religijnego, czyli „spustoszonych wewnętrznie": *Posiłek dla osłabiałej w doskonałości duszy zgotowany…* (rkps datowany na rok 1742)[3], a także na zakonne jubileusze, czyli rocznice wieczystych profesji: rękopiśmienna *Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa* (rkps z XVIII wieku).

Część spośród owych spisanych, a później już oficjalnie drukowanych modlitewników trafiła do szerokiego odbioru czytelniczego. I tak, kobietom żyjącym poza murami kościelnymi, czyli w tak zwanym świecie[4], służyć miał anonimowy cykl siedemnastowiecznych maryjnych rozważań — *Bogomyślna z Panem Bogiem rozmowa, to jest modlitwy ku nabożeństwu białej płci służące* (rkps XVII/XVIII wieku); starym i chorym[5] zakonni pisarze proponowali teksty w rodzaju pracy Marcina Bogumiła Grzymosza — *Wesołe dobrej śmierci czekanie* (Kraków 1687), bądź Józefa Dambrowskiego — *Wyprawa duchowna w drogę szczęśliwej wieczności*[6] (Częstochowa 1762).

Osobną grupę stanowiły wszelkiego zamysłu oraz kompozycji „rozmyślania", „rozważania", „uważania", samodzielne lub fragmentaryczne (te ostatnie wplecione w zespół modlitw o innym charakterze), a wyrosłe z duchowości pasyjnej, dokładniej jako rezultat duszpasterskiego oddziaływania popularnych już od siedemnastego stulecia polskich Kalwarii. Ich przykładem: Mariana Postękalskiego — *Dróg odkupienia naszego* […] *na gruncie Zebrzydowskim nowa pamiątka* (Kraków 1611), bernardyński, anonimowy traktat *Prowiant duchowny na drogi święte kalwaryjskie pielgrzymującym* (Kraków 1661), oraz *Drogi cierniowe albo modlitwy serdeczne rozdzielone na tajemnice Męki Pana* (Kraków 1655)[7].

[3] Podobne przeznaczenie jest wpisane w zbiór tekstów o oryginalnej kompozycyjnie (listy mistyczne) formule: *Zwierciadło żywota duchownego*, rkps B.O. 1203/I.

[4] O zamierzonej, szerokiej orientacji czytelniczej, trochę zapewne żartobliwie, informuje autor propagujący tzw. pobożność afektywną: „[…] tu i baba szpitalna może się starać […] ta droga […] nie potrzebuje bowiem bystrości dowcipu albo subtelności rozumu naszego, wszystko albowiem to jakieś skupienie w afekcie się bawi i odprawuje". Zob. *Nauka o obecności Bożej przez afekt*.., rkps B.O.1270/I.

[5] Takie też przeznaczenie wpisane zostało w zbiór pasyjnych rozmyślań przeplecionych krótkimi lub dłuższymi modlitwami oraz egzemplami autorstwa Jana Andrzeykiewicza. W słowach następujących potwierdza to także sam autor: „Patrz delikacie na to łoże Jezusowe, a gdyć chyragra ręce, podagra nogi łamie; gdy na miękko usłanym łożu choroba uleżeć ci nie dopuszcza, na to twarde łoże pamiętaj!". Zob. J. Andrzeykiewicz, *Ziarno gorczyczne gorzkiej męki Najsłodszego Zbawiciela*…, Wilno 1673, s. 145.

[6] W części trzeciej swego dziełka adres wydawniczy tak precyzuje sam autor: „tak kapłanom dla dyspozycyi chorych i na śmierć skazanych, jako też samym chorym i zdrowym przez różne akty, a osobliwie przez ośmiodniową rekolekcyją".

[7] W podtytule znajdziemy następujące zalecenie: „nie tylko ludziom pospolitym, ale kapłanom, zakonnikom, którzy modlitwę rozmyślania czynią. Podobne przeznaczenie można wyczytać z dziełka autorstwa Józefa Porzęckiego — *Posiłek duszny albo Rozmyślania o Męce Pańskiej na każdy dzień wielkiego Postu*…, Lwów 1740.

Równie zróżnicowane było środowiskowe pochodzenie medytacyjnych zbiorów. Obok szczególnie w tej materii wyróżniających się zgromadzeń karmelitańskich, benedyktyńskich (również norbertanek), dla których lektura tekstów medytacyjnych, a nawet twórczość tego rodzaju własna bądź naśladowcza, były tradycyjnymi elementami dyscypliny zakonnej oraz warunkowały przyjęcie do zakonu[8]. Wymienić jeszcze trzeba znaczących dla produkcji literackiej w siedemnastym stuleciu jezuitów: Kaspra Drużbickiego, Jana Morawskiego, Jana Witkowskiego, Tomasza Młodzianowskiego; franciszkanów: Józefa Dambrowskiego, Adriana Kozłowicza oraz franciszkanów obserwy ścisłej, czyli bernardynów: na przykład przywoływane już postaci związane z Kalwarią Zebrzydowską, jak: Aleksy Piotrkowczyk czy też Marian Postękalski.

Ciekawie kształtuje się też katalog osób stanowiących wzór albo, bardziej w znaczeniu duchowym, a nie literackim, źródło zapisów medytacyjnych stworzonych przez zakonnych polskich autorów. Do kategorii pierwszej (oczywiście w znaczeniu częstotliwości przywołań) należy z całą pewnością, wymieniony w nocie tytułowej — *Ambony Ducha Świętego* — pióra jezuity Jana Morawskiego, założyciel *Societatis Iesu* — św. Ignacy Loyola[9].

W drugiej wskazać można, poza źródłami patrystycznymi, z doby średniowiecza: XIV-wiecznego wyraziciela duchowości z kręgu *devotio moderna* — Tomasza a Kempis[10], czternastowieczną dominikańską tercjarkę św. Katarzynę ze Sieny, franciszkańskiego kardynała, św. Bonawenturę[11] i niezwykle często goszczącą w tradycjach rozmyślań pasyjnych św. Brygidę Szwedzką, w zakresie licznych cytacji z jej *Revelationes* (Objawień)[12]. Bliższą tradycję budują natomiast przez różnych twórców wzorczo

[8] Tak o tym autor: „Czytać dobrze po polsku i po łacinie. Pisać, śpiewać […], jeśliby się która przez pół roka tak wiele nauczyć nie mogła, a przyczyna słuszna tego wyciągać nie będzie, aby ją przyjęto, dać jej jeszcze kwartał do nauki, a jeśli jest nadzieja, że się nauczy, dać jej drugi kwartał: a gdzieżby się z tych rzeczy żadnej i przez rok nie nauczyła, to samo jej przeszkodą być musi do zakonu". Albo w innym miejscu tekstu: „Ma być biegła i świadoma w czytaniu książek duchownych, aby przeszkody w życiu duchownym i w pojmowaniu ćwiczenia zakonnego zdrady i szatańskie nie tylko z doświadczenia, ale też z częstego i pilnego czytania ostrożnie zrozumiała". Zob. Gabriel Kiełczewski, *Sposób życia panien do zakonu się mających według reguły Augustyna świętego* […], Kalisz 1613, s. 6, 9.

[9] Zob. J. Morawski, *Ambona Ducha Świętego albo ćwiczenia duchowne przez dziesięć dni na wzór tych, które podaje św. Ignacy…*, Poznań 1700.

Założyciela Towarzystwa Jezusowego i jego *Exercicia* (*Ćwiczenia*) przywołują także: Cyryl Zuchowski, Marcin Bogumił Grzymosz, oraz rękopiśmienne anonimowe rozmyślania: *Przewodnik Bogomyślności w drodze rekolekcyi zakonnych*…1742 i *Pobożna z Chrystusem dusze każdej chrześcijańskiej zabawa*…, 1616.

[10] M. B. Grzymosz informuje o źródłach napisanych przez siebie tekstów w jawnych wskazaniach lektur poprzedzających medytacje, np. „Czytać dziś Tomasza a Kempis…" albo „Przeczytasz sobie dziś przygotowanie do kolekcji z księdza Ludwika de Ponte". Zob. M. B. Grzymosz, *Szczere samego Pana Boga w świętej pustyni szukanie albo kilkoro kolekcyi na dziesięć dni rozporządzonych* […], Kalisz 1688, nlb.

Znanym traktatem Tomasza z Kempen, *O naśladowaniu Chrystusa* inspirowany jest także zbiór o tytule *Młotek duchowny*, autora kryjącego się pod pseudonimem: Pleban Witowski. Druk z XVII wieku, w zbiorach Ossolineum znaczony sygnaturą B.O. XVII–4498 oraz nieznana z imienia zakonnica, wpisująca plan dnia w siedemnastowieczny rękopis: *Sposób wzywania pomocy od Pana Boga*, sygn. B.O. 2907/I.

[11] Ujawniona inspiracja medytacji kryjących się pod sygnaturą B.O. 3325/I.

[12] W tekstach rozważań *Część synogarlice służąca do rozmyślania na post o Męce Pańskiej*, rkps B.O. 2910/I.

przywoływani albo na użytek praktyki rodzimego czytelnika tłumaczeni: Ludwik del Ponte[13], Jakub di Stella, Hieronim Drexeliusz, Angela z Fulgino, Maria z Agredy[14].

Godzi się jeszcze, choćby w wymiarze jednego zdania, podjąć kwestię zróżnicowania treściowego. W tym zakresie wyróżnić trzeba: teksty medytacyjne o treści biblijnej[15], (w tym często rozważania starotestamentowych psalmów[16]), eucharystycznej[17], chrystologicznej, na przykład powiązane z rodzącym się kultem Serca Jezusowego (Objawienia św. Małgorzaty Marii Alacoque) w wymiarze polskim propagowanym przez jezuickiego teologa Kaspra Drużbickiego[18], maryjnej (kształtująca się prawda Niepokalanego Poczęcia NMP, motyw naśladowania NMP)[19], modlitewne[20] oraz oparte na fundamencie życia wspólnotowego[21], na przykład na przyjętej zakonnej regule[22].

Kompozycja, forma, porządek rozmyślań, szczegółowe warunki zewnętrzne

Czas modlitewnego skupienia nad tekstami służącymi późniejszej osobistej medytacji był ściśle określony i opisany szczegółowym porządkiem zakonnego dnia. Poznać go możemy, między innymi, dzięki zachowanym rękopiśmiennym „okładkowym" dopiskom nieznanej z imienia benedyktyńskiej zakonnicy:

> Rozporządzenie czasu na kolekcyjach. Naprzód Jutrznia, w pół nocy; od pierwszej do drugiéj — medytacyja, po niej refleksyja, czytać książkę Tomasza de Campus, to jest *Naśladownik* i dyscyplinę odprawiać, iść spać.
>
> Od piątej do szóstej ranny pacierz, iść na punkta, od szóstej do siódmej słuchanie mszej ś‹więtej›, modlitwy ranne.

[13] Dowodem te słowa: „[…] to samo, że we wszystkich językach jest co dość z łaski Bożej rozmyślania, nie tylko w samym druku, ale też i w bogomyślnym używaniu, jeśli pod niebem polskim Ludovicus de Ponte po polsku przetłumaczony, co do rozmyślania należy". Zob. M. B. Grzymosz, *Szczere samego Pana Boga szukanie…*,t. 1, Kalisz 1688, nlb.

[14] *Część synogarlice…*, rkps B. O. 2910/I.

[15] Na przykład: *Exercitia duchowne złożone od w. o. Bonawenturę od ś. Stanisława…*; zabytek rękopiśmienny pod sygn. B.O.1267/I.

[16] Rozważania wokół tzw. Psalmów ufności (PS 26, 84,124,133) znaleźć można w: M. B. Grzymosza, *Wesołe dobrej śmierci czekanie…*, Kraków 1687; Psalmy są również myślą przewodnią rękopiśmiennego zbioru: *Sposób wzywania pomocy od Pana Boga na każdy dzień na rozmyślaniu tygodniowym*, sygn. B.O. 2907 oraz M. Postękalskiego, *Dróg odkupienia naszego* […] *na gruncie Zebrzydowskim: Nowa pamiątka*, Kraków 1611.

[17] Np. *Sposób wzywania pomocy od Pana Boga…*, gdzie znajdziemy takie słowa wprowadzające: „Naprzód, iż msza święta nic inszego nie jest tylko pilne i nabożne uważanie i powtarzanie Męki Pańskiej", k. 92. Element eucharystyczny (rozważania na Komunię) znajdziemy także w: K*siążka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca*, rkps B.O. 2906/I.

[18] Zob. K. Drużbicki, *Serce Jezusowe meta albo cel serc stworzonych* […] *pospolitej wszystkich miłości wystawiony*, Poznań 1696.

[19] Na przykład: J. Witkowski, *Obserwacyje święte czasu rocznego albo dni niektóre w roku honorowi Jezusa, Matki Najświętszej i świętych Pańskich poświęcone…*, Poznań 1730 albo *Akty nabożne do Najświętszej P‹anny› Maryjej na święto Niepokalanego Poczęcia*, rkps B.O. 2909/I.

[20] Rozmyślania wokół *Ojcze nasz* w: *Część synogarlice…*, Rkps B.O. 2910/I.

[21] Rozmyślania mogą towarzyszyć zwykłemu porządkowi dnia, tak jak: *Rozmyślania przy stole o biesiadach Pana Jezusowych zapisane…* Zob. w: *Sposób wzywania…*, k. 72–73.

[22] Rękopis o sygn. B.O. 9513/I albo w: G. Kiełczewski, *Sposób życia panien…*, Kalisz 1613.

Od siódmej do ósmej: Pryma, *Tertia*, *Sexta*, godzinek małych mówienie. Od ósmej do dziewiątej: medytacyja druga. Od dziewiątej do dziesiątej refleksyja a medytacyja, pisanie pożytków z medytacyi, notowanie postanowienia i czytać książkę duchowną. Od dziesiątej do jedenastej nonę odprawić, regułę czytać i do obiadu *benedictie* zmówić. Od jedenastéj do dwunastej obiad i *gracias*. N‹ajświętszy› Sakrament nawiedzić, rachunek sumnienia odprawić. Od dwunastej do pierwszej ustny pacierz, koronkę, różaniec zmówić. Od pierwszej do drugiej: refleksyja, punkta na medytacyją.

Od drugiéj do trzeciéj medytacyja trzecia.

Od trzeciéj do czwartéj nieszpór, refleksyja na medytacyją, czytać książkę duchowną, akty, postanowienia sobie poprzeczytawać i notować. […]. Od piątej do szóstej punkta na medytacyją północną […]. Od szóstej do siódmej w celi nabożeństwo, umartwienie jakie, przypomnienie sobie medytacyi, aktów i postanowienia[23].

Cytowana uprzednio autorka zapisków wskazuje na trzykrotną lekturę tekstów przygotowujących ją i zapewne jej towarzyszki do nabożnego skupienia. Nie była to jednak praktyka ściśle ustalona, skoro brat Eliasz z zakonu Świętej Trójce od Wykupu Niewolników zaleca odbiorcom swego dziełka dwukrotne medytacje, czyli poranne i poobiednie[24]. Zdaniem jeszcze innych pisarzy ascetycznych takie nabożne praktyki usystematyzować należy w jednej konkretnej części dnia: tylko rano[25] lub tylko wieczorem[26]. Pominąwszy liczbę przyjętych i praktykowanych nabożnych skupień, spróbujmy prześledzić miejsce tekstów wprowadzających w całym porządku modlitwy myślnej. Informację taką podaje pewna karmelitańska mniszka, twórczyni not kryjących się pod tytułem: *O obecności Bożej przez afekt*. Według siedemnastowiecznej karmelitanki, pierwszym punktem modlitwy są „modlitwy krótkie postrzelające, jako strzały jakie zapalone do zranienia Boga"; dalej, „uważanie" (a więc tekst będący podstawą medytacji), sama medytacja, po niej (zapewne w miarę duchowych i umysłowych możliwości modlącego się) kontemplacja i sumujące wszystko zjednoczenie, objawiające się przede wszystkim w „umartwieniu pasyi i posłuszeństwie"[27]. Tak mógł wyglądać, oczywiście, wybrany rozkład praktyki zakonnej.

Kolejne szczegółowe informacje, na przykład ukryte pod autorską kwestią: „Co czynić przed medytacyją" — podaje jezuita — J. Morawski. Na zadane wcześniej pytanie pisarz odpowiada w sposób następujący: „Przed spaniem, poprzedniego dnia, czytać punkta. Po obudzeniu się zaraz o tym myśleć, dalej wyobrażać siebie w danej roli, na przykład cierpiącego Chrystusa"[28].

Zalecany sposób wykorzystania kolejnych części modlitewnego porządku zanotował także znany pisarz ascetyczny, dominikanin Mikołaj z Mościsk:

[23] Zob. *Sposób wzywania pomocy od Pana Boga*…, rkps B.O. 2907/I.

[24] W innym zaś miejscu zakonnik stwierdza nawet: „Myśl zawsze w dzień i w nocy […] i dodaje: Myśląc albowiem o niebie jest odstąpić od świata a złączyć się z Bogiem". Zob. Eliasz od świętego Józefa zakonu Trójcy Przenaświętszej od Wykupienia Niewolników, *Zwierciadło pilnej przezorności we własnym sumieniu życia zakonnego*…, Lwów 1741, s. 169.

[25] Zob. *Rozmyślania o drogiej Męce Pana naszego Jezusa Chrystusa przez Fulviusa Androcego Soc‹ietatis› Iesu złożone a przez ks. Szymona Wysockiego tegoż zakonu z włoskiego na polskie przełożone*, Kraków 1611, s. 28.

[26] Zob. *Bogomyślna z Panem Bogiem rozmowa, to jest modlitwy ku nabożeństwu białej płci służące*…, rkps B.O. 3650/I.

[27] Zob. *O obecności Bożej przez afekt*, rkps B.O.1270/I. k. 46–60.

[28] Zob. J. Morawski, *Ambona Ducha Świętego*…, nlb.

To, o czym się ma medytować rozebrać i rozdzielić na pewne punkta lub to od mistrza gotowe wziąć, lub z książek, lub też sobie z Pisma Świętego sporządzić. […] Każdy punkt spokojnie, pilnie, nieskwapliwie roztrząsać i uważać, upatrując przyczyny, z których idzie, skutki albo pożytki, które stąd płyną, okoliczności obejrzeć miejsc, czasu, osób, sposobu, które tam się znajdować mogą[29].

Dla modlących się ważne były również kwestie kompozycyjne medytacyjnych tekstów, skoro benedyktyńska zakonnica, w rękopisie o tytule *Część synogarlice służąca do rozmyślania* akcentuje zachowanie porządku modlitwy. Ów porządek wprowadzany był natomiast przez charakterystyczne elementy językowe. Benedyktynka pisze: „Odprawiwszy nabożnie jednę uwagę (z których każda tak zaczyna się: »Rozmyślaj albo uważaj i weźmi przedsięć) do drugiej pójdziesz takąż gorącością i dalej«"[30].

W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć o szczególnych warunkach niektórych medytacji. Mamy tu na myśli pomoce duchowe bądź materialne. Do pierwszych z pewnością zaliczyć trzeba zalecenie „obrania sobie patronów", na przykład w środowisku klarysek św. Kingi, czy też — jak w tytule samych rozmyślań zaznaczono — św. Kunegundy. Czytamy bowiem:

Święta Kunegunda […] na to cię ze świata swą przyczyną do zakonu świętego wezwała, na to cię chowa, na to wielki koszt na opatrzenie twoje postanowiła, abyś wygodę mając z cnoty w cnotę postępując miłą oblubienicą Chrystusa twego była[31].

W rozważaniach benedyktyńskich przywołuje się natomiast albo „ojców świętych w osobach zakonnych", albo też, w sposób wyraźniej ukonkretniony w przypadku tekstów spisanych przez mniszki tej wspólnoty — „najświętszą matkę s. Skolastykę"[32].

Nieco inaczej kształtuje się dyscyplina praktyk medytacyjnych zalecanych zakonnej młodzieży, czyli nowicjuszkom. Pieczę nad kształtowaniem osobowości przyszłych członkiń zgromadzenia powierzano mistrzyni nowicjatu. O obowiązkach tej starszej i doświadczonej mniszki czytamy między innymi: „Rozmyślania jakiekolwiek nowicjuszkom dawać będzie, sama je pierwej niech rozmyśla albo uważnie przeczyta"[33]. I w drugim miejscu: „A Panna Mistrzyni przy rozdawaniu rozmyślania z reguły stanu zakonnego człowieka i własne powinności jego niechaj jako najlepiej i najwyrozumialej do ich pojęcia objaśnia"[34].

Przygotowujących się do życia klasztornego zobowiązuje się jeszcze do ćwiczeń przez rozmowy duchowe: „naznaczona na rozmowę weźmie cokolwiek z rozmyślania swego […] i tak przy rozmowie spyta drugich"; albo przez spisywanie własnych duchowych refleksyi: „[…] gdyż z pisania nowicjuszek gorącość ducha i postępek ich w ćwiczeniu zakonnym albo oziębłość snadniej mistrzyni poznać może"[35].

[29] Zob. Mikołaj z Mościsk, *Akademija pobożności nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna…*, Częstochowa 1722.
[30] *Część synogarlice…*, B. O. 2910/I, k. 4.
[31] Zob. *Medytacyje albo Rozmyślania służące ku poprawie życia, mianowicie żywotem s. Kunegundy pobudzające, w Warszawie pisane, w klasztorze ojców franciszkanów 1667, Die 10 septembra,* rkps. B. O. 2901/I, k. 211.
[32] *Rozmyślania zakonne dla ss. Benedyktynek*, rkps B. O. 9513/I.
[33] Zob. G. Kiełczewski, *Sposób życia panien..*, s. 10.
[34] Tamże, s. 49.
[35] Tamże, s. 52.

Ostatecznie zaleca się też łączenie wymiaru intelektualnego i duchowego modlącego się medytacjami człowieka. Stąd zapewne szczególny nacisk, zwłaszcza w rozpatrywaniu treści pasyjnych[36], kładzie się na uruchomienie wyobraźni. Mówi o tym następująca uwaga jednego z rękopiśmiennych tekstów:

Rozmyślający żywą myślą duszy swojej materyje albo tajemnice każdej uwagi ma przed oczy stawiać; jakby podżegać ją, aby żywo i gorąco aprehendowała na siebie, refleksyję zaostrzała, a stąd do Boga afektami wzbijała się[37].

Z drugiej jednak strony nie brakuje też głosów przestrzegających przed zbytnią „wytwornością", to jest imaginacją, nie podporządkowaną ani woli, ani umysłowi.

Albowiem:

Obecność Boża lubo to przez wyobrażenie, lubo przez pojęcie, rozumem ma być bez wytworności, to jest nie mam uważać ani używać wielu imaginacyi wyrażeniem obrazów i miejsc, albo jakiego rozporządzenia aktów, albo tym podobnych inszych rzeczy, w których nauka i wymysł morduje i fatyguje głowę, i porządek pilnowania obecności Pańskiej zatępia afekt nasz […][38].

Znany nam już z poprzednich kwestii brat Eliasz opisuje natomiast swoiste wyposażenie miejsca wspólnotowej bądź indywidualnej modlitwy myślnej: Eliasz pisze:

[…] na stole superiora trupia głowa, rózga i popiół, a to dla tego, abyśmy przy refleksyi ciała posilali oraz i duszę. Patrząc na trupią głowę, pamiętali na ostatni moment życia naszego, na rózgi, abyśmy rozmyślali srogie rany Zbawiciela[39].

Umartwianie ciała, wspomniane przez nabożnego zakonnika od Wykupu Niewolników, było, biorąc pod uwagę liczbę przekazów, stałą, zamykającą częścią modlitwy myślnej. Wspomina ją, między innymi, Jan Morawski („do tego zaprzenia należy gwałt sobie czynić albo trojakie umartwienie siebie samego"[40]), Jan Andrzeykiewicz („przykładaj dyscypliny Jezusowe do ciała twego, przez ciała twego umartwienie i ukoranie […]"[41]) oraz nieznany z imienia autor *Obyczajów chwały godnych…* („weź ćwiczenie umartwienia powierzchowne i wnętrzne na wzór umęczonego Chrystusa"[42]).

Formacja życia duchowego w wybranych tekstach medytacyjnych

„Jest tedy medytacyja pilne i pokorne tajemnic do wiary należących poprzez rozum szukanie i wynajdywanie, aby tym byliśmy poratowani do pragnienia dobrego a od-

[36] Częste są zatem uwagi w rodzaju: „Staw się w Ogrójcu getsemańskim i uważaj Chrystusa bledniejącego i smucącego się". Cyt za: J. Morawski, *Prawdziwy Boga Ukrzyżowanego obraz przez nabożne o Męce Pańskiej na dni czterdzieści postu rozmyślania*…, Poznań 1695, nlb.

[37] *Część synogarlice*…, rkps B.O. 2910/I, k. 5.

[38] *Obyczaje chwały godne, które się w siostrach naszych nowicyjuszkach karmelitankach bosych zachowują*…, Warszawa 1690, s. 51.

[39] Zob. Eliasz od św. Józefa, *Zwierciadło pilnej przezorności w własnym sumnieniu życia zakonnego*…, Lwów 1741, nlb.

[40] J. Morawski, *Ambona Ducha Świętego*…, nlb.

[41] J. Andrzeykiewicz, *Ziarno gorczyczne*…, s. 249.

[42] *Obyczaje chwały godne sposób postanowienia żywota zakonnego*, rkps B. O. 1777/I, k. 65.

rzucenia złego”[43] — napisał w swym obszernym teoretycznym traktacie o zasadach prawdziwej pobożności Mikołaj z Mościsk. Nie jest to, jak się domyślamy, opinia jednostkowa i odosobniona. Wręcz przeciwnie, podobne zapatrywanie znajdujemy w rękopiśmiennym karmelitańskim zbiorze rozważań *Zwierciadle żywota duchownego* czy też w benedyktyńskich cyklach rozmyślań — *Część synogarlice służąca do rozmyślania na post o Męce Pańskiej* albo *Sposób modlitwy wnętrznej*.

Ostatni z wymienionych tekstów przekonująco uściśla i praktycznie rozwija tę stosunkowo lakoniczną definicję dominikańskiego teologa. Czytamy we wspomnianym tekście słowa następujące:

> […] tak i rozmyślający nie w ten czas z pożytkiem duszy rozmyśla, gdy tylko tajemnicę medytacyi poznawa, ale gdy do swego życia stosuje; i na afekty łącząc dusze z Panem Bogiem zdobywa się, bo z takiego rozmyślania cnoty święte różne w duszy powoli rodzą się i rozkrzewiają, a najbardziej bojaźń synowska ku Panu Bogu i miłość gorąca, z których inne wypływają cnoty i duchowne postępki[44].

W świetle tak sformułowanych obowiązków zakonnych tłumaczy się pierwszy z pożądanych owoców praktykowanych medytacji. W kolejnych częściach, punktach klasztornych zapisków pojawiają się zatem nawoływania, by dostosowywać własne życie do świętości zakonnych ojców i matek założycieli.

Na przykład, w *Rozmyślaniu zakonnym dla ss. Benedyktynek*, punkt 3: „Imaginuj jakoby Najświętsza matka s. Skolastyka […] osobliwie święci zakonu twojego stawili się za tobą do Pana i przyrzykali imieniem twym nawrócenie obyczajów”[45].

Albo w przekazie przeznaczonym dla zwierzynieckich klarysek, w *Medytacyjach, czyli Rozmyślaniach żywotem św. Kunegundy*, dokładnie w *Medytacyi o marności świata,* punkt 3: „Uważ, jako cię do tego pobudzić ma i do skutecznej poprawy życia intencyją koszt na cię łożony Matki twojej s. Kunegundy […]”[46].

Po przywołanych uprzednio wskazaniach ogólnych, w tekstach staropolskich rozważań występują często wyliczenia pożądanych cnót szczegółowych. Zażywający więc „modlitwy myślnej” mają się starać o otrzymanie tą drogą cnoty wdzięczności („na to medytacyja, abyś uważywszy, co Chrystus […] ucierpiał, życia swego polepszał a wdzięcznym się stawał”[47]), teologalnej cnoty cierpliwości („że ten dług zapłacić możemy najprzód aplikując sobie cierpliwość”[48]) i oczywiście zakonnej pokory („czwartej godziny upatruj przeszkody, któreś w sobie miała do pokory”[49]).

Wśród owoców medytacyjnego doskonalenia wymienia się także wszelkie postanowienia, na przykład takie, jak to znajdujące się we fragmencie wniosków z „ekzercycyj” w roku 1683 przez pewną karmelitankę odbywanych — lepszego niż dotąd ćwiczenia się w modlitwie „tak wnętrznej jako i ustnej”[50].

[43] Mikołaj z Mościsk, *Akademija pobożności*…, s. 401.
[44] *Część synogarlice*…, k. 4–5.
[45] Rkps B. O. 9513/I, k. nlb.
[46] Rkps B. O. 2904/I.
[47] *Prowiant duchowny na drogi święte kalwaryjskie*…, s. 71.
[48] J. Morawski, *Ambona Ducha Świętego*…, nlb.
[49] *Praktyka ćwiczenia się w abnegacyjej przez czytanie do modlitwy i egzekucyjej w najprzedniejszym instrumencie wszystkiej świątobliwości*, rkps B.O. 1264/I, k. 79.
[50] Rkps B. O. 1270/I, k. 165.

Nie zabraknie też duchowych obietnic dotyczących powszedniego życia wspólnotowego. Tak określa je benedyktyńska zakonnica rozważająca scenę fałszywego oskarżenia Chrystusa przed sądem Kajfaszowym:

Ucz się stąd nikogo nie oskarżać kłamliwie ani potwarzy zarzucać złośliwie i owszem, ani prawdziwych na bliźniego trząść defektów, bo to prawo na sercach ludzkich wyryte, co tobie nie miło, tego drugiemu nie czyń[51].

Najdoskonalszym jednak stopniem pomedytacyjnej samorealizacji jest, postulowane w kontekście rozważań pasyjnych: całkowite, doskonałe zjednoczenie się, a nawet utożsamienie (echo *devotio moderna* i średniowiecznej idei *imitatio Christi*) z cierpiącym i umierającym na krzyżu Chrystusem.

Ideę tę przywołują kolejne fragmenty rękopiśmiennych rozmyślań nieznanych z imienia siedemnastowiecznych mniszek. W pierwszym czytamy:

Przy całodziennych zabawach zapatrywać się będę na Ukrzyżowanego Zbawiciela mojego, rozbirając boleści Jego, czytając jako z księgi otworzonéj nauki do świątobliwego życia […][52].

Drugi natomiast ma charakter osobistego aktu zawierzenia, zamkniętego w kształcie osobistego wyznania:

O najukochańszy Zbawicielu! Dosyć, dosyć świętą pokazałeś mi na sobie formę; […] od tej formy przykładu Twego odwracałam oczy, i Twoją Najświętszą nie kontentowałam się dyspozycyją[53].

Trzeci i ostatni, ciekawszy od poprzednich pod względem formy artystycznej, bo przybierający kształt metafory lustrzanego odbicia:

Postaw dwa obrazy przed sobą: jeden obraz duszej swojej; drugi obraz Chrystusa Pana i dobrodzieja twego. Obraz dusze twojej na rozumie ślepy […] Chrystus światłość mądrości niebieskiej ofiarujęć się być i drogą, i prawdą do wiecznego żywota[54].

Pochodną zmetodyzowanego kształtowania siebie *ad instar Christi* (na wzór Chrystusa) jest stale obecne w zakonnych rozmyślaniach wołanie o podporządkowanie, a właściwie oddanie własnej woli, na sposób duchowy, po pierwsze — Bogu, a na sposób zwykły, po drugie — reprezentującym Go przełożonym. Wspomina o tym na marginesie swoich rozważań, prawdopodobny, bo wpisany z imienia przez kopistkę, autor dziełka o tytule: *Exercitia duchowne* — o. Bonawentura, w słowach następujących:

Masz być posłuszną Bogu. Najprzód, w zachowaniu praw Jego i obserwancyjej, potym natchnienia wnętrznego. Kiedy i do czego zakołacze w serce, nie odpychać Go od siebie, ale Mu dać miejsce, i uczynić to, do czego pobudza. Masz być posłuszną i przełożonem twojem, na miejscu Boskim zostającym. Uczyńże mocne postanowienie w takim posłuszeństwie żyć[55].

[51] Rkps B. O. 2910/I

[52] *Wzgarda próżności świata albo księga, w której zamykają się traktaty rozmyślania nabożnego o miłości Boskiej* […] *przez ojca Jakuba di Stella napisana* […]*, a potym na polski* […] *przetłumaczona*, Kraków 1690, s. 11.

[53] Rkps B. O. 2910/I, k. 27.

[54] *Exercitia duchowne o. Bonawentury.* Rkps B.O. 1267/I, k. 16.

[55] Rkps B.O. 1267/I, k. 29.

Stałe i metodyczne praktykowanie medytacji, niezależnie od ich tematu i powiązania z rokiem liturgicznym bądź tajemnicami wiary, prowadzić ma jednak (i to przede wszystkim) do doskonalenia się w powołaniu zakonnym. Stąd tak często w rozmyślaniach znaleźć można bardziej lub mniej osobiste wspomnienia, w typie:

A tu postanów sobie, którego występku, za łaską Bożą, dnia dzisiejszego masz się szczególniej strzec, i w której cnocie ćwiczyć […]" lub „[…] ćwiczyć […] osobliwie w cnocie, którą wzięła na miesiąc, tydzień, także też akty umartwienia tej passyi, która mię bardziej trapi[56].

Ukoronowaniem zaś wytrwałej modlitwy myślnej, albo, jak wolą staropolscy zakonni autorzy, „bogomyślności", powinien być, prawie zawsze czyniony, „medytacyjny" rachunek sumienia. Jego skrócony porządek w symboliczny sposób zamknie tę część rozważań:

„Sposób modlitwy wnętrznej:
I. Przypomnienie krzywdy Bogu przez grzech uczynionej (Najsłodszy Panie Jezu Chryste […] któremum ja największą uczyniła krzywdę […]).
II. Podziwianie nad dobrocią Boską (O, jak wielka łaskawość twoja Panie Boże … gdyś mię w oczach Twoich grzeszącą cierpliwie znosił […]).
III. Oskarżenie siebie samej (Biada mnie nędznej, któram od pierwszego pojęcia rozumu mego nic dobrego nie uczyniła […]).
IV. Podziwianie nad złością swoją […] (O, jak wielka była złość moja, z której ja tak ciężkie i niezliczone grzechy […] popełniałam […]).
V. Zawstydzenie ([…] wstydam się tak wielkiej niegodności mojej […]).
VI. Strofowanie samej siebie ([…] dlatego słusznym prawem siebie same w oczach Twoich powinnam zganić Panie Boże […]).
VII. Narzekanie (O, jak nieszczęsna, cóż za pożytek miałam z grzechów moich […]).
VIII. Wyrzeczenie (wyrzykam się, Panie mój najłaskawszy, wszystkich zbrodni moich […]).
IX. Obrzydzenie (Brzydzę się bardzo grzechami memi i bardzo ich nie lubię […]).
X. Żal za grzechy (Żałuję dla miłości Twojej, żem Cię kiedy, nieskończone dobro, obraziła […]).
XI. Nadzieja odpuszczenia grzechów (I, lubo mię trwożą grzechy moje […], przecie jednakże wierzę w Twoję nieskończonę dobroć […]).
XII. Pragnienie pokuty i strzeżenie się grzechów (Już chcę prawdziwą pokutę czynić za grzechy moje […])"[57].

Zakończenie

Cel wypowiedzi stanowiło omówienie wybranych zabytków literatury medytacyjnej z przełomu siedemnastego i osiemnastego stulecia. Prezentowane teksty są zróżnicowane zarówno formalnie, jak i tematycznie. Wyrosły one w różnych wspólnotach duchowości zakonnej i świeckiej. Na kartach omawianych zabytków znajdujemy informacje, na przykład dotyczące wykorzystanych przez zakonnych autorów źródeł, przywoływanych tradycji życia duchowego i ascetycznego. Warte uwagi są także elementy kompozycyjnye i wewnętrzne uporządkowanie wspomnianych przekazów. Cytowane fragmenty zapisków medytacyjnych pozwalają zrekonstruować obraz me-

[56] T. Młodzianowski, *Akty nabożne z ksiąg duchowych łacińskich* […], Poznań 1680, nlb.
[57] *O obecności Bożej przez afekt*, rkps B. O. 1270/I, k. 73.

chanizmów duchowego i charakterologicznego kształtowania ich odbiorców. Wynika z nich, że omawiana literatura miała charakter użytkowy, bowiem kształtowała osobowość członków wspólnot duchownych według z góry zamierzonych i uprzednio przyjętych kryteriów formacyjnych. Te kryteria miały swój początek w historycznie ukształtowanych tradycjach monastycznych, uwarunkowane były przeznaczeniem zakonnicy lub zakonnika do konkretnej pracy. Nie można zapominać i o tym, że stałe praktykowanie medytacji, oprócz nieustannego samodoskonalenia, miało prowadzić, zwłaszcza jednostki wybitniejsze, do kolejnych stopni duchowej bliskości z Bogiem, aż do ostatecznego utożsamienia się włącznie.

Niezwykłą zaś, bo więcej niż materialną wartość tych dokumentów życia religijnego symbolicznie określa nota autorstwa Eufrozyny Teofili Kobylnickiej: „Komu się te książki po mojej śmierci dostaną, proszę, żeby pamiętał na duszę moję”[58].

The Formation of Spiritual Life in Selected Monastic Meditations from the 17th and 18th centuries

Summary

The article is an analysis of the form and content of selected monastic meditations. Coverage, which has become the base for the analysis, deals with various subjects. They are to testify passion, Marian and other important events from monastic life spirituality such as renewing life according to the requirements of a monastic rule. The authors of chosen meditations represent various schools of spirituality, for example, Benedictine, Carmelite and Jesuit. The article shows the role of prayer in the formation of spiritual life of both an individual and monastic community.

[58] Dopisek na karcie tytułowej rękopiśmiennego zbioru o sygnaturze B. O. 2911/I.

3. Retoryka i filozofia

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Jakub Z. Lichański[1]
Uniwersytet Warszawski

Początki dyskursu akademickiego. Jezuickie *Assertiones*

Sięga się po retorykę nie tylko po to,
by poznać same jej zasady, lecz by je zastosować.
Asseriones rhetoricae (1577), cap. XV

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie dwu problemów: po pierwsze — początków kształtowania dyskursu akademickiego w nowożytnej Europie, po drugie — opisanie jezuickich *Assertiones*, które można uznać za wstęp do nowoczesnego dyskursu naukowego. Autor przedstawia najpierw kształtowanie *Assertiones*, ich formę oraz zakres tematyczny. Następnie pokazuje, iż wypełniają one zadania, jakie stawiamy dziś przed dyskursem akademickim. Badacz zwraca także uwagę, iż pełen opis *Assertiones* jest utrudniony, bowiem brakuje nam zapisu dyskusji, jaka odbywała się po prezentacji tez zawartych w *Assertiones*. W konkluzji autor stwierdza, iż nie tylko można uznać *Assertiones* za specyficzna formę wypowiedzi naukowej w szkołach jezuickich, za formę dyskursu akademickiego, ale iż *Assertiones* znacząco wpłynęły na późniejszy kształt dyskursu akademickiego.

Early Academic Discourse. The Jesuit *Assertiones*

Is reach for the rhetoric not only
to learn its rules, but to apply them.
Asseriones rhetoricae (1577), cap. XV

Summary

The purpose of the article is to discuss two problems: first, early academic discourse in shaping the modern Europe, secondly to describe the Jesuit *Assertiones*, which can be considered an introduction to modern scientific discourse. The author presents the first evolution of *Assertiones*, the form and scope. Then fill in what we know today in academic discourse. The investigator also notes that a full description of *Assertiones* is difficult, because the discussion entry is missing, what was after presentation is also

[1] Prof. dr hab. Jakub Z. Lichański (ur. 1946) pracownik Uniwersytetu Warszawskiego. Jest specjalistą w zakresie historii literatury oraz retoryki, a także średniowiecznych iluminowanych rękopisów astrologicznych, historii opraw książkowych (średniowiecze-barok) oraz literatury i kultury popularnej, szczególnie literatury SF i Fantasy. Przez kilka lat był stypendystą Królewskiego Uniwersytetu w Uppsali, gdzie kontynuował m.in. prace zapoczątkowane przez profesora Józefa Trypućkę nad dziejami polskich bibliotek wywiezionych do Szwecji. Jest członkiem m.in. Polskiego Towarzystwa Filologicznego, The International Society for the History of Rhetoric, Polskiego Towarzystwa Retorycznego; należy do grona autorów Historisches Wörterbuch der Rhetorik wydawanego przez Uniwersytet w Tybindze.

contained in *Assertiones*. In conclusion the author finds that not only can *Assertiones* be a specific form of scientific expression in Jesuit schools, form of academic discourse, but that *Assertiones* significantly influenced later shape academic discourse.

Wstęp

Dyskurs akademicki nie narodził się w XIX ani tym bardziej w XX wieku; jego źródeł poszukiwałbym daleko wcześniej, bowiem jest on nieodrodnym dzieckiem kształcenia uniwersyteckiego[2]. Zapewne zatem jego początki sięgają XI wieku[3]; tu jednak odwołam się do pewnej jego postaci, jaka pojawiła się w kolegiach jezuickich przed wprowadzeniem *Ratio studiorum*, a po jego wprowadzeniu nadal istniała, jako właśnie forma dyskursu akademickiego [***Theses** haec Rhetoricae, ut **ad disputandum proponantur** et typis excudantur, **dignae a me iudicatae sunt*** (**Tezy** tej retoryki, **zaproponowane do dysputy** oraz wydrukowane, **uznałem za warte rozważenia**). Wolfgangus Zettelius, Academiae Professor — podkr. J. Z. L.][4].

Assertiones w edukacji jezuickiej

Nauczanie różnych przedmiotów, w tym m.in. retoryki, w kolegiach jezuickich odbywało się na podstawie wskazań zawartych w *Ratio studiorum*, ale też i w pracach Antonio Possevina, głównie w jego dziele *Bibliotheca selecta* oraz — w odniesieniu do retoryki — podręcznika Cypriana Soareza[5]. Uwaga ta jednak, acz oczywista, wymaga pewnych uściśleń. Należałoby powiedzieć, iż książka Soareza była podstawowym kompendium; sięgano jednak też do innych opracowań, głównie zresztą prac Marka

[2] Por. P. Bizzell, *Academic Discourse and Critical Consciousness*, Pittsburgh: Univ. of Pittsb. Press, 1992, *passim*. W swej książce wskazuje na tradycję właśnie szkoły jezuickiej, która uczyła — poprzez nauczanie retoryki — właśnie protodyskursu akademickiego. M. Feingold, *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

[3] Wraz z powstaniem uniwersytetów — Bolonia (1088), Paryż (ok. 1150), Oxford (1167), że pominę uniwersytety w Konstantynopolu (V w. ne), Salerno czy Ohridzie (datowane na IX w.), por. Walther Rüegg, wyd., *A History of University in Europe*, t. 1–3, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992–2004, t. 1, *Universities in the Middle Age*.

[4] V. Rotmar, *Assertiones rhetoricae*, Ingolstadii 1575, k. A^{4r} [VD16, R 3333: BSB-Katalog — 4 Diss. 3487, 32].

[5] Zob. *Ratio atque Institutio Studiorum SJ czyli Ustawa Szkolna Towarzystwa Jezusowego* (1599), wstęp, oprac. K. Bartnicka, T. Bieńkowski, Warszawa 2000 [Archiwum Dziejów Oświaty, t. 13]; A. Possevino, *Bibliotheca selecta*, Colonia Agrippina 1607; ale tenże, *Apparatus sacer*, t. 1–3, Venetiis 1606; C. Soarez, *De arte rhetorica lib. III*, Coimbre 1562; także B. Bauer, *Jesuitische „ars rhetorica" im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main 1986; R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; por. także literaturę podaną w przyp. 2. Jednakże problemy te, jak pokazuje studium Christiana Mouchela (zob. C. Mouchel, *La rhétorique post-tridentiens (1570–1600): la fabrique d'une sociéte chrétienne*, [w:] *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*, red. M. Fumaroli, Paris 1999, s. 431–497), są niezwykle złożone i nim definitywnie reguły *Ratio studiorum* rozstrzygną, jak i po co uczyć retoryki, będą podejmowane, szczególnie we Włoszech oraz Francji, próby niezależnego ukształtowania nie tyle teorii retoryki, co sposobów jej uczenia. Także — jak bogata ma być tradycja innych tekstów, które uczeń winien poznać. Cytowany dalej A. Valier, proponuje niezwykle bogaty zestaw lektur / ćwiczeń dla adepta retoryki [obejmuje on m.in. najważniejszych Ojców greckich i łacińskich].

Tulliusza Cycerona, trzeba przypomnieć, iż głos decydujący, co można było czytać dodatkowo, poza lekturami obowiązkowymi, mieli profesor wykładający dany przedmiot oraz prefekt studiów[6].

Poza wskazanymi książkami istotną rolę odgrywały, w okresie przed wprowadzeniem ostatecznej wersji *Ratio studiorum* (1599), *Assertiones*. Były to, zgodnie z ogólnymi przepisami dotyczącymi nauczania w szkołach jezuickich, tezy (twierdzenia) przygotowane do publicznej dysputy na określony temat[7]. Zakres tematyki wyznaczał profesor prowadzący dany przedmiot; dysputy dotyczyły przede wszystkim kwestii filozoficznych bądź teologicznych. Dyskusje z zakresu retoryki były rzadkie i są — ze względu na specyfikę przedmiotu — bardzo interesujące[8]. Dodać wreszcie trzeba, iż cel nauczania retoryki był czysto praktyczny; jak powiada współczesny badacz[9]: „Retoryka stanowiła szczyt i cel nauczania w klasycznej szkole jezuickiej. Absolwent […] miał być doskonałym oratorem […]".

Można śmiało powiedzieć, iż miała nauka *téchne rhetoriké* mieć charakter ważny, acz pomocniczy i instrumentalny. Warto zatem spróbować pokazać, na konkretnym przykładzie, iż przynajmniej w wieku XVI, dostrzegali uczeni jezuiccy złożoność problemów tyczących „sztuki słowa".

---

[6] Cf. *Ratio studiorum*, *Reguły profesora retoryki* [zaleca się w nich korzystanie głównie z pism M. T. Cycerona] oraz *Reguły prefekta studiów*; także B. Otwinowska, *Cyceronianizm*,[w :] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, współpr. E. Sarnowska-Temeriusz, B. Otwinowska, Wrocław 1990, s. 113–118; najpełniejsze informacje w: F. Tateo, *Ciceronianismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, wyd. G. Ueding, W. Jens, red.: G. Kalivoda, H. Mazer, F.-H. Robling, Tübingen 1994, vol. 2, kol. 225–239. Należy dodać, iż analiza zbiorów bibliotek kolegiów jezuickich pokazuje, iż dział: *Retoryka* w tychże księgozbiorach był dość bogaty, por. L. Grzebień, *Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1975, t. 30–31, [t. 30, s. 223nn, t. 31, s. 225nn]; J. Z. Lichański, *Biblioteka „Collegium Societatis Iesu" w Braniewie. Próba charakterystyki*, „Studia Warmińskie", R. 27: 1990, s. 309–323, il.; tenże, *Brunsbergica Pallas. Uwagi na marginesie historii bibliotek i nauki w dobie Renesansu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", R. 41: 1997, s. 111–112.

[7] Zob. R. Darowski SJ, *dz. cyt.*, s. 27–32; 52–53 nn. W *Aneksie*, który wykorzystuje *Bibliografię polską* K. Estreichera, pokazuję ile i o jak różnorodnej tematyce prac typu *Assertiones* powstało, głównie w XVI i XVII wieku.

[8] Zbiór takich twierdzeń przedstawiony do publicznej dyskusji w październiku 1577 roku w Kolegium S.I. w Poznaniu jest wyjątkowo interesujący — ze względu na wspomniane wcześniej kwestie filozoficzne; nie jest to jednak jedyny zbiór takich tez. Były one jeszcze prezentowane w latach 1580 i 1582. Szerzej, zob. J. Z. Lichański, *Recepcja retorów greckich w Polsce w XVI i XVII wieku w nauczaniu szkolnym*, [w:] *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, red. M. Grzesiowski, Warszawa 1996, s. 115–126 [Acta Societatis Philologae Polonorum, 2]. Por. też R. Darowski SJ, *dz. cyt.*, s. 27–32, 256nn, 260nn.

[9] Zob. L. Grzebień SJ, *Dotychczasowa literatura o wkładzie jezuitów polskich do nauki i kultury*, [w:] *Wkład jezuitów do nauki i kultury*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków–Warszawa 2004, s. 54. Wcześniej, w haśle: *Retoryka*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień SJ, Kraków 1996, zwrócono uwagę, iż: „Ordo studiorum" Jakuba Ledesmy określa zadania klasy [retoryki]: »w mowie wykwintność, w piśmie obfity dobór słów, a zawsze płynność i potoczystość«". Podobnie kwestie te ujmował M. Korolko w: tenże, *Retoryka w polskich kolegiach jezuickich*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, SJ, St. Obirek, SJ, Kraków 1993, s. 121–142.

Assertions jako forma wypowiedzi naukowej[10]

Zacznę od przytoczenia słów Romana Darowskiego:

W wykładach profesorowie stosowali metodę scholastyczną. Było to oparte przede wszystkim na prezentacji materiału w postaci sporu, w którym istotną rolę odgrywały tzw. tezy (*thesis*), lub pytania (*quaestio*). Składała się ona zwykle z następujących części: sformułowanie tezy, wstępna odpowiedź, czyli potwierdzenie tez, analiza stosowanej terminologii, tj. wyjaśnienia i rozróżnienie pojęć (*terminorum explicatio*), różne stanowiska wobec przedmiotu dyskusji i wyjaśnienia ich bezzasadności (użyte zostają tu m.in. *sententiae*, *adversaria*), przedstawienie prawdziwości tezy w formie sylogizmów (*probatio*), teoretyczne konsekwencje udowodnienia tezy (*corollaria*), zagadnienia uzupełniające (*scholia*). Oczywiście, tylko w pełni rozwinięte tezy posiadały wszystkie części. Filozofia zatem kształtowała się poprzez dyskusje, ale podstawą były: dydaktyka, czyli wykłady, dla których bazę stanowiły drukowane podręczniki, a także *Tezy* / *Assertiones* i rękopiśmienne wykłady. Taka sytuacja jest szczególnie w wieku XVII; poziom tych zajęć często nie imponuje, jeśli chodzi o kształcenie w zakresie logiki, i dotyczy to nie tylko uczniów, ale także profesorów. Warto jednak podkreślić, iż w dydaktyce ważną rolę odgrywały różne formy ćwiczeń i powtórzeń polemicznych (*disputationes*). Dużą wagę przywiązywano do umiejętności analizy i jasnego rozróżnienia (*oportet distinguere*) pojęć i terminów w dyskusji i polemikach. Początków niektórych działów współczesnej logiki formalnej można śmiało szukać w niektórych pracach, szczególnie w rękopisach wykładów z logiki i dialektyki. Ten rodzaj dydaktyki — pomimo różnych zastrzeżeń, które można mu przeciwstawić — stanowi doskonałe wprowadzenie do myślenia abstrakcyjnego.

(Roman Darowski, <http://www.filosofija.vu.lt/500/darowski.pdf>)

A zatem można śmiało powiedzieć, iż właśnie *Tezy*/*Assertiones* są sformalizowaną formą dyskursu akademickiego. Istotnym ich uzupełnieniem są *Dysputy*[11]:

DYSPUTY (*Disputationes*) to rodzaj dyskusji z filozofii, teologii i przedmiotów humanistycznych, organizowane w szkołach jezuickich dla utrwalenia przerobionego materiału. Zwykłe dysputy należało organizować z każdego przedmiotu przynajmniej raz w tygodniu. 3 lub 4 razy w roku urządzano dysputy uroczyste, dostępne dla wszystkich, również dla zapraszanych gości z zewnątrz. Dysputy organizował prof. przedmiotu, a nadzorował pref‹ekt› studiów i rektor. Programy uroczystych dysput z tezami przewidzianymi do obrony (*Assertiones, Propositiones, Theses*) były często drukowane i rozdzielane uczestnikom. Wiele z nich zachowało się do dziś w bibliotekach polskich. Najstarsze z XVI wieku z kolegium w Braniewie przetrwały w Bibl‹iotece› Uniw‹ersyteckiej› w Uppsali. Zasady i sposoby organizowania dysput zawarte były w regułach poszczególnych profesorów i prefektów szkół. Dysputy ożywiały działalność szkół, podnosiły ich poziom i przynosiły wiele atrakcji uczniom. Wbrew pojawiającej się czasem opinii autorami tez na dysputy nie byli studenci broniący ich, lecz profesor wykładający dany przedmiot.

Dyskurs akademicki został ukształtowany w szkolnictwie jezuickim; stanowiły go dwa elementy: *Assertiones*, jako forma pisemna, oraz *Disputationes*, jako ich konieczne ustne uzupełnienie.

Przyjrzyjmy się teraz karcie tytułowej *Assertiones*, bowiem wyjaśnia ona sposób przebiegu dyskusji akademickiej. Zawarta jest tam informacja na temat miejsca oraz

[10] Zob. R. Darowski SJ, *Philosophy of Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th century* [online], dostęp: 16 września 2010, dostępny: <http://www. filosofija.vu.lt/500/darowski.pdf>. Willima W. Rockwell, *The Jesuits as Portrayed by Non-Catholic Historians*, "Harvard Theological Review", R. 7: 1914, nr 3, s. 358–377, szczeg. s. 376–377.

[11] *Dysputy*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*… [online], s. 607–608, dostęp 16 września 2010, dostępny: <http://www.jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=DYSPUTY&f=1,()>.

czasu odbycia dyskusji. Materiał wydrukowany zawiera podstawowe tezy, które będą przedmiotem sporu. Pokażę to na konkretnym przykładzie.

Assertiones rhetoricae z 1577 są tekstem, jak na takie wydawnictwo, bardzo obszernym i dotyczą nie tylko samej retoryki, jak na przykład *Assertiones* z 1580 i 1582 roku[12], ale są także próbą opisu jej miejsca w systemie nauk. Jest to o tyle istotne, że autor stara się określić specyfikę retoryki w odniesieniu nie tylko do dialektyki, ale ogólnie do filozofii oraz do logiki. Przeanalizujmy zatem treść twierdzeń.

Zacznijmy od odnotowania, że z 15 rozdziałów broszury aż 12 [sic!] poświęconych jest opisowi kwestii wiążących się z usytuowaniem retoryki wobec: dialektyki, filozofii, logiki. Osobnym problemem jest także umieszczenie retoryki w obrębie jednego z rodzajów sztuk, a także określenia, jaką sztuką jest retoryka (jeśli przyjmujemy, że jest ona m.in. sztuką)[13].

Przedstawię teraz kilka kwestii omawianych w *Assertiones*, aby przybliżyć zakres problemów w nich poruszanych. Autor rozpoczyna[14] swe rozważania od przypomnienia, że retoryka jest określana jako: sztuka (*ars*), dyscyplina naukowa (*scientia*), cnota (*virtus*), biegłość (*usus*), umiejętność (*facultas*). Za najlepiej charakteryzujące retorykę przyjmuje autor dwa określenia: *ars* i *facultas*[15]. Jednakże taki pogląd sugeruje, że retoryka jest odpowiednikiem dialektyki; różnią się rodzajem wypowiedzi, jaki zostaje przez nie przygotowany. Podobieństwa między nimi tkwią w[16]:

---

[12] Zob. *Assertiones* […] *rhetoricae*, Poznań 1580; na ich temat, por. R. Darowski SJ, *dz. cyt.*, s. 256. Same twierdzenia są bardzo zwięzłym komentarzem do Arystotelesa, na co wskazuje już tytuł: *Rhetoricae* [*Assertiones*] *ex tribus Aristotelis De arte rhetorica libris*. Komentarz to dość osobliwy, bowiem mowa w nim jest o oratorstwie a nie retoryce, a sam wykład jest miejscami zaskakujący (np. według autora komentarza mowa ma dwie części, w wykładzie nauki o periodzie zostaje dość niespodziewanie przywołany Hermogenes, a sam period częściowo jest utożsamiany z oddechem, rytm prozy wiązany jest z miarami: jambiczną i trocheiczną (czyżby dalekie echo uwag M. T. Cycerona z tegoż *Orator*, 191 sqq?), itd. *Assertiones rhetoricae*…, Poznań 1582; na ich temat por. R. Darowski SJ, *dz. cyt.*, s. 260–261 (według tego badacza ich autorem nie jest A.W. Faunt SJ). Same twierdzenia dotyczą wyłącznie wybranych kwestii z… *De oratore* M. T. Cycerona. Podobną sytuację mamy w wypadku *Assertiones in Gymnasio Vilnensi Societatis Iesu… Rhetoricae…*, Wilno 1577, gdzie komentarz dotyczy wyłącznie dialogu M. T. Cycerona *Orator*.

[13] Pełna analiza, wraz z komentowanym tekstem w: J. Z. Lichański, *Retoryka: od renesansu do współczesności — tradycja i innowacja*, Warszawa 2000, s. 44–61, tu także ustalenie autorstwa *Assertiones*…, Poznań 1577; był nim Johann/Jan Wierus.

[14] Zob. *Assertiones*… 1577. cap. I i II. Autor odwołuje się do: Quint., 2.16; Cic., *Orat.*, 114, 117. Por. też: Quint., 2.17.37; tamże, 2.14.5; tamże, *Orig.*, 2,1.1.; Arist., *Eth. Nic.*, 2.4. 1106 a 12. Nb. A. Valier, *De Rhetorica ecclesiastica*, Verone 1574, s. 2 (Rhetorica est ARS sive FACULTAS inveniendi, disponendi et eloquendi — podkr. J. Z. L.; tekst ten powstał z inspiracji Karola Boromeusza). Także Arist., *rhet.*, I.1.1354 a 1; Cic., *Orat.*, 114–115; Herm., *Stat.*, 3.90; Cic., *Inv.*, 2.7.24. Zob. też J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, s. 5–6.

[15] Zob. *Assertiones*… 1580, k. B_4r („*Artis et facultatis oratoriae, quae quasi ex altera parte respondet Dialectcae* [...]"). Pogląd ten zatem można przyjąć jako stałą opinię w jezuickim nauczaniu retoryki.

[16] Zob. *Assertiones*… 1577, cap. III. Warto tu podkreślić, że słówko *antistrophos* znaczy: „odpowiednik", acz słuszniej byłoby je tłumaczyć jako: „analogiczny(a)"; zob. też L. D. Green, *Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Traditions of* 'Αντιστροφοσ. „Rhetorica" VIII, 1, 1990, s. 5–27, por. przyp. poprzedni.

[...] przynależności [przez nie — dop. J. Z. L.] do pośredniej kategorii; posługiwać się nimi możemy i dobrze i źle; [...] tylko te dwie sztuki zalecają właściwą metodę roztrząsania tej samej rzeczy w zgoła odmienny sposób.

Owa odmienność tkwiła w fakcie, że wypowiedzi dialektyczne porównują, zestawiają różne opinie, podczas gdy retoryczne mają stanowić zachętę do podjęcia konkretnego działania. Niezwykle ważna jest następna uwaga tycząca rodzajów dowodów, jakimi posługują się obie nauki: oto zdaniem autora ich domeną nie są dowody ścisłe (użyte zostaje tu określenie — *orismenai*), ale dowody oparte na domniemaniach (pada tu określenie — *stochastikos*)[17]. Autorowi *Assertiones* chodzi o rozróżnienie dowodzeń opartych na: definiowaniu pojęć (właśnie tak należy rozumieć kategorię — *orismenai*), bądź na przypuszczeniach, domysłach, domniemaniach, uogólnieniach, prawdopodobieństwach (tak zapewne jest rozumiana kategoria — *stochastikos*; zwracam uwagę, że jest ona definiowana według rozumienia sugerowanego przez Galena w *De Hippocratis et Platonis decretis libri novem*[18]. W ten sposób autor określa też dodatkowo różnice, jakie dzielą retorykę od logiki: ta ostatnia zajmuje się bowiem, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, rozumowaniami niezawodnymi, a stawiane przez nią pytania dotykają, *in summa*, tez (=kwestii ogólnych). Przedmiotem retoryki pozostają wyłącznie hipotezy (=kwestie szczegółowe)[19]. Uzupełniając wcześniejszą uwagę na temat typów dowodów używanych przez dialektykę i retorykę, autor rozpatruje także rozróżnienie dwu rodzajów rozumowań prawdopodobnych: jeden — określany jako *pithanon* — przypisuje retoryce, drugi — określany jako *endoxon* — przypisuje dialektyce[20]. Różnica polega na tym, że pierwszy rodzaj odwołuje się do wiary, drugi do powszechnie przyjętych opinii.

---

[17] Zob. *Assertiones…* 1577, cap. III. autor odwołuje się do: Arist., *Eth.nic.*, 1.13.1102 a 5–1103 a 10; Plato, *Phaedr.*, 272 D–273 E; Arist., *top.*, 1.12.105 a 10; Alex. Aphrod., *Scholia ad Arist. Top.*; Galen, *De Hippocrtais et Platonis decretis libri novem*. Problem ten w teorii retoryki wygląda jednak nieco inaczej, por. J. Klein, *Beweis, Beweismittel*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Rhetorik,* Tübingen 1992, t. 1, kol. 1528–1548.

[18] Zob. C. Galenus, *Opera omnia...*, t. 1–11, Basileae 1562, t. 1, s. 592 H. Problematyka tego tekstu jest bardziej złożona, niż wskazuje tytuł; wiąże się to zresztą z pytaniem o poglądy Galena na kwestie logiczne, bowiem wydaje się, iż pomiędzy sądami tu wskazanymi, a znanymi z Galen, *Wstęp do dialektyki*, przekł. J. Świderek, Lublin 1999 [na podstawie rękopisu Cod. Parisini Suppl. 635] lub omówionymi wcześniej np. w pracy Jamesa W. Stakeluma (zob. tenże, *Galen and the Logic of Proposition*, Romae 1940 — zachodzą spore różnice). Pisma filozoficzne, gramatyczne i retoryczne Galena omówione w haśle *Galenos*, [w:] *R*[*eal*] *E*[*ncyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*], Stuttgart 1910, t. VII.13, kol. 587–589. Warto jednak przypomnieć, iż C. Prantl w: *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855), Berlin 1955, s. 559–577 wskazuje na kwestie dla nas ważkie a wiążące się z poglądami Galena na kwestie tyczące związków retoryki, logiki oraz… medycyny w zakresie rozumowań opartych na prawdopodobieństwie. Problem tu wskazany będzie zresztą przedmiotem osobnych rozważań.

[19] Jest to podstawowe rozróżnienie (na tezy i hipotezy) znane z najstarszych traktatów retorycznych, por. R. Volkmann, *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, przekł. L. Bobiatyński, oprac. H. Cichocka, J. Z. Lichański, Warszawa 1993, s. 131 nn.; J. Martin, *dz. cyt.*, s. 15 nn.

[20] Zob. *Assertiones*... 1577, cap. XI. Rozróżnienie to wprowadził już Arystoteles, por. Arist., *Eth.nic.*, 1172 b 36 (1173 a 1–3); także Ariet., *Top*., 100b21sqq; omówienie problemu w: P. Ptassek, *Endoxa*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 2, Tübingen 1994, kol. 1134–1135.

Jak zatem widać, treści do dyskusji mogą być niezwykle obszerne i wymagać od uczestników nie byle jakiego merytorycznego przygotowania. Nie wystarczy już tylko znajomość tekstów na przykład Marka Tulliusza Cycerona; tu trzeba dobrze znać całość teorii oraz historię retoryki.

Assertiones i dyskurs akademicki[21]

Dyskurs akademicki jest dziś definiowany bardzo różnie. Podstawowe określenie podsuwa oczywiście Teun A. van Dijk mówiąc, iż jest to zarówno pewna struktura, jak i proces[22]; chodzi tu o ukazanie dyskursu nie tylko jako konstrukcji językoznawczej, ale — szerzej — jako sposobu wykorzystania owej/owych struktur w praktyce[23]. David Bartholomae sugeruje, iż są to m.in. „różne rodzaje sposobów pisania, ale i prezentowania swych poglądów na uniwersytecie"; co więcej — my tychże „typów dyskursu" uczymy i wymagamy, trochę jak form rytualnych[24]. Natomiast Stanisław Gajda zwraca uwagę, iż samo pojęcie „nie jest stabilne, mamy raczej do czynienia z całą rodziną znaczeń starszych i nowszych, kształtowanych na różnych obszarach badań i w różnych celach". W jego ramach wyróżnia się m.in.: dyskurs nauk ścisłych, dyskurs nauk humanistycznych (dyskurs humanistyczny) i w ich obrębie dyskursy poszczególnych dyscyplin. Oprócz tego występują dyskursy nienaukowe: potoczny, publicystyczny, polityczny, ideologiczny, autobiograficzny, prasowy, telewizyjny i inne[25]. Niektórzy badacze pragną jeszcze w to pole wprowadzić problematykę aksjologiczną — co jest słuszne, ale szalenie komplikuje i tak wystarczająco złożoną sytuację. Jednak w tych rozważaniach interesująco jest definiowany sam dyskurs; jest on, zdaniem[26], „wy-

[21] Zob. Linda-Ruth Dyck, *Redefined Rhetoric: Academic Discourse and Aboriginal students* [online], dostęp: 16 września 2010, dostępny: <http://www.cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Dyck_paper.pdf >.

[22] Zob. *Dyskurs jako struktura i proces*, red. T. A. van Dijk, przekł. G. Grochowski, Warszawa 2001.

[23] Pomijam złożoną problematykę „krytycznej analizy dyskursu" (*critical discourse analysis*), bowiem nadmiernie by poszerzyła pole naszych obserwacji, zob. przywoływaną dalej pracę A. Duszak oraz N. Fairclougha. Ten ostatni sugeruje, iż właśnie w analizie „dyskursu" musimy zbadać „ukryte" relacje pomiędzy (a) „tekstami, zdarzeniami i praktykami dyskursywnymi oraz (b) szerszymi strukturami, relacjami i procesami społecznymi i kulturowymi". Szerzej zob. też B. Jabłońska, *Krytyczna analiza dyskursu: refleksje teoretyczno-metodologiczne*, „Qualitative Sociology Review — Edycja Polska" [online], t. 2, nr 1, s. 53–67, dostęp: 6 lutego 2009, dostępny: <www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive_ pl/php:> w tym artykule także częściowy przegląd polskiego stanu badań wspomnianego zagadnienia. Najpełniej kwestie są przedstawione w najnowszym studium T. A. van Dijka, *Discourse and Context. A Sociocognitive Approach*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.

[24] Zob. D. Bartholomae, *Inventing the University*, "Journal of Basic Writing", R. 5: 1986, s. 11.

[25] Zob. S. Gajda, *Współczesny polski dyskurs naukowy*, [w:] *Dyskurs naukowy — tradycja i zmiana*, red. St. Gajda, Opole 1999, s. 9–17. Także tenże, *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Warszawa 1982; A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998; *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków 2008.

[26] Takie kwestie omawia m.in. Piotr Czajka, zob. tenże, *Human Needs as Expressed in Educational Discourse on the Basis of Textbooks in Linguistics*, [w:] *Exploring the Domain of Human-Centered Linguistics from a Hard-Science Perspective*, red. V. H. Yngve, Z. Wąsik, Poznań 2000, s. 36–38. (streszcz. rozprawy: *Dyskurs akademicki w perspektywie aksjologicznej na przykładzie podręczników językoznawstwa*). Jak powiada autor: „Celem dysertacji było wypracowanie takiej koncepcji połączenia aksjologii z językoznawstwem,

tworem celowego działania ludzkiego polegającego na użyciu znaków i jest związany z wartościami dzięki temu, iż jego wytworzenie umotywowane może być odczuwaną subiektywnie potrzebą". Warto przypomnieć, iż autorzy hasła w *Dictionnaire de linguistique* orzekają trochę inaczej[27]; według nich „dyskurs to język w użyciu, język wykorzystany przez podmiot mówiący". Jednak, ponieważ wśród przywoływanych przez nich badaczy znajdują się strukturaliści, oba określenia można przyjąć za uzupełniające się.

Przy takim rozumieniu dyskursu akademickiego okazuje się, iż jego początkiem są właśnie *Assertiones* oraz *Disputationes*, ale rozpatrywane razem, a nie oddzielnie. Można zaryzykować tezę, iż w dalszym ciągu kontynuujemy tradycję dydaktyczną szkoły humanistycznej, której jednym z wcieleń tylko była szkoła jezuicka. Taki wniosek może wydawać się szokujący, ale fakty są raczej bezlitosne.

Konkluzje

Czy zatem nasze szkolnictwo, zwłaszcza akademickie, nie rozwinęło się od czasów Johanna Sturma, a następnie dydaktyków jezuickich? Przedstawione rozważania zdają się taką tezę potwierdzać. Przedstawione dalej tabele pokazują, tabele 1 i 3 tradycyjne ujęcie problemów stopni wyboru w dyskursie akademickim, a tabela 2 i 4 — prawidłową konstrukcję stopni wyboru.

Fig. 1: stopnie wyborów w dyskursie akademickim

Wybory konwencji
(mechanika: pisownia, interpunkcja, format)
Wybory semantyczne (słowa)
Wybory syntaktyczne (struktura zdania)
Wybory logiczne (organizacja / argumentacja)
Wybory pojęć (idee, znaczenia, odbiorcy, cel)

za: Linda Ruth Dyck

Wskazane przez Lindę Ruth Dyck wybory, jakich dokonujemy w dyskursie akademickim, są podobne do opisanych przez Romana Darowskiego cech *Tez* jezuickich. Wiążą się także z tradycją retorycznej konstrukcji tekstu, gdzie mówimy o etapach jego kształtowania, a nie o częściach retoryki[28]. Można przeprowadzić następującą paralelę:

---

która łączyłaby zagadnienia wartości i języka na płaszczyźnie celowego ludzkiego działania nakierowanego na zaspokojenie potrzeb".

[27] Zob. *Dictionnaire de linguistique*, red. J. Dubois i in., Paris: Libr. Larousse, 1973, s. 156–159 ([…] *le discours est le langage mis en action, la langue assumée par le sujet parlant* […] jest synonimem takich pojęć, jak m.in. *parol*, *énoncé*). Określenie to, zasygnalizuję, jest bliskie części badaczy amerykańskich, zob. m.in. S. I. Hayakawa, *Sprache im Denken und Handeln*, przekł. G. Schwarz, Darmstadt: Vlg. Darmstädter Blätter Schwarz & Co., 1976, s. 106–124 i in.; K. Burke, *A Grammar of Motives*, Berkley, Los Angeles, London: Univ. of Calif. Press, 1969, s. 3–124; J. van Bentham, *Language in Action. Categories, Lambdas, and Dynamic Logic*, Cambridge MA: MIT Press, 1995.

[28] Zob. G. Ueding, *Klassische Rhetorik*, München: C.H. Beck Vlg., 2000, s. 55–57; także J. Z. Lichański, *Retoryka: Historia — Teoria — Praktyka*, t. 1–2, Warszawa 2007, t. 1, s. 96.

Fig. 2: porównanie stopni wyborów w dyskursie akademickim oraz etapów kształtowania tekstu według teorii retoryki[29]

	stopnie wyborów w dyskursie akademickim	etapy kształtowania tekstu wg teorii retoryki
5.	Wybory konwencji (mechanika: pisownia, interpunkcja, format)	Elocutio i Actio Sposób zapisania tekstu ALE także format jego prezentacji
4.	Wybory semantyczne (słowa)	Elocutio Wybór tropów i figur, a także dostosowanie całości do harmonii tekstu
3.	Wybory syntaktyczne (struktura zdania)	Elocutio Dobór konstrukcji składniowych ze względu na zakładane znaczenia tekstu
2.	Wybory logiczne (organizacja / argumentacja)	Dispositio Uporządkowanie organizacji tekstu i porządku argumentowania
1.	Wybory pojęć (idee, znaczenia, odbiorcy, cel)	Inventio Wybór tematu i określenie jego celu, dostosowane go do odbiorcy i okoliczności, wybór topiki i linii dowodzenia

J. Z. Lichański / Linda Ruth Dyck

Zestawienie to pokazuje podobieństwa pomiędzy stopniami wyborów w dyskursie akademickim a etapami kształtowania tekstu według teorii retoryki. Jeśli nałożymy na to części *tezy*, okaże się, że w zasadzie mamy do czynienia z bardzo podobnymi konstrukcjami.

Fig. 3: elementy „tezy" według R. Darowskiego

sformułowanie tezy,
wstępna odpowiedź, czyli potwierdzenie tezy,
analiza stosowanej terminologii, tj. wyjaśnienia i rozróżnienie pojęć (*terminorum explicatio*),
różne stanowiska wobec przedmiotu dyskusji i wyjaśnienia ich bezzasadność (użyte zostają tu m.in. *sententiae*, *adversaria*),
przedstawienie prawdziwości tezy w formie sylogizmów (*probatio*),
teoretyczne konsekwencje udowodnienia tezy (*corollarii*),
zagadnienia uzupełniające (*scholia*).
[zamknięcie rozważań]

Dopiero teraz można przedstawić, jak kształtowany jest tekst, w tym dyskurs, zgodnie z tradycją teorii retoryki oraz według zasad konstrukcji tez jezuickich.

[29] W tabeli 2 kolejność punktów jest świadomie odwrócona; podstawą stopni wyborów w dyskursie akademickim jest nie wybór konwencji (jak przyjęto m.in. w schemacie L. R. Dyck), a wybór pojęć. Zastosowałem tu podobną metodę, jak autorzy podręcznika *Principles and Types of Speech Communication*, London 1990, s. 45–46 nn. Jest to piramida, która ma uświadomić prawidłową kolejność stopni wyboru w dyskursie.

Fig. 4: porównanie etapów kształtowania tekstu według teorii retoryki oraz elementów tezy[30]

	elementy tezy	etapy kształtowania tekstu według teorii retoryki / stopnie wyborów w dyskursie akademickim
5.	[zamknięcie rozważań]	Elocutio i Actio Sposób zapisania tekstu, ALE także format jego prezentacji [Wybory konwencji (mechanika: pisownia, interpunkcja, format)]
4.	zagadnienia uzupełniające (*scholia*)	Elocutio Wybór tropów i figur, a także dostosowanie całości do harmonii tekstu [Wybory semantyczne (słowa)]
3.	przedstawienie prawdziwości tezy w formie sylogizmów (*probatio*), teoretyczne konsekwencje udowodnienia tezy (*corollaria*),	Elocutio Dobór konstrukcji składniowych ze względu na zakładane znaczenia tekstu [Wybory syntaktyczne (struktura zdania)]
2.	różne stanowiska wobec przedmiotu dyskusji i wyjaśnienia ich bezzasadności (użyte zostają tu m.in. *sententiae*, *adversaria*),	Dispositio Uporządkowanie organizacji tekstu i porządku argumentowania [Wybory logiczne (organizacja / argumentacja)]
1.	sformułowanie tezy, wstępna odpowiedź, czyli potwierdzenie tezy, analiza stosowanej terminologii, czyli wyjaśnienia i rozróżnienie pojęć (*terminorum explicatio*),	Inventio Wybór tematu i określenie jego celu, dostosowanie go do odbiorcy i okoliczności, wybór topiki i linii dowodzenia [Wybory pojęć (idee, znaczenia, odbiorcy, cel)]

J. Z. Lichański / R. Darowski / L. R. Dyck

Podobieństwa wynikają z posłużenia się tym samym narzędziem — teorią retoryki. Jak zatem udało się pokazać, to retoryka jest w ostateczności spoiwem, które powoduje, iż współczesny dyskurs akademicki okazuje się tylko przedłużeniem tradycji *Thesis / Assertiones* i *Disputatio*. Różnice, jakie możemy zaobserwować, wynikają z faktu, iż kwestie dotyczące na przykład ukształtowania słownego [p-kty 3 i 4] dla *tez* jezuickich [ze względu na sposób nauczania i gramatyki, i retoryki] nie były podnoszone **jako oczywiste**. Także i sposób prezentacji nie był wyodrębniany, bowiem wynikał on także ze znajomości u ucznia szkoły jezuickiej tychże sposobów.

Można zatem śmiało powiedzieć, iż pomiędzy nowoczesnymi formami dyskursu akademickiego a jego jezuickimi protoplastami istnieje bardzo wiele punktów zbieżnych. Wcześniejszą uwagę na temat podporządkowania obu tradycji retorycznych należy uzupełnić. Oto kolejnym ważkim spoiwem jest fakt, iż współczesny dyskurs akademicki, jak i jego wcześniejsze formy, porządkowane są wedle określonego schematu prezentacji argumentów. Rację zatem miał Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, gdy

[30] Przyczyna odwrócenia porządku jest identyczna jak w wypadku tabeli 2.

na początku XX wieku zwracał uwagę na ścisły związek, jaki w tradycji Arystotelesa (a zapewne i Platona) łączył retorykę — jako teorię (i praktykę) konstrukcji tekstu — z logiką jako zbiorem reguł poprawnego rozumowania / wnioskowania[31].

Raz jeszcze zatem okazuje się, iż uważna analiza „spadku", jaki zostawili nam przodkowie, może pomóc w zrozumieniu nas samych oraz sposobów, za których sprawą poznajemy świat, oraz następnie dzięki naszemu poznawaniu go opisujemy, bądź przedstawiamy innym[32].

Aneks:

Bibliografia *Assertiones* za: Karol Estreicher, *Bibliografia polska* [online], dostęp: 16 września 2010, dostępny: <http://www.estreicher.uj. edu.pl/staropolska/ baza/47492. html>.

Assertiones juris pontificii (?)

47492 Assertiones. Assertiones logicae a Carmelit. Prov. Polon. publ. def. Crac., Andreoviensis. 1654.
47491 Assertiones. Assertiones logicae ex universa Aristotelis dialectica. Ad mentem Angelici ac Ecclesiae doctoris D. Thomae de Aquino decerptae et a FF. Carmelitis Discalceatis prouinciae Polonae Philosophiae studiosis publico certamini expositae. Cracov., in officina typ. Matthiae Andreouiensis. Anno 1634.
47494 Assertiones. Assertiones metheorolog.
47511 Assertiones. Assertiones philosophicae
47510 Assertiones. Assertiones philosophicae de anima per Carmelit. Discalc. Cracoviae, 1686.
47499 Assertiones. Assertiones philosophicae ex octo phisicorum libris, defendendae in Collegio Soc. Jesu Vilnensi, sub autumnalem studiorum renovationem An. Dni 1579. Vilnae, an. a Chr. nato 1579. typ. ill. DD. Nic. Chr. Radivili ducis etc. Joann. Slecki excudebat.
47498 Assertiones. Assertiones philosophicae ex praecipuis totius philosophiae Aris-

[31] Zob. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Die griechische Literatur des Altertums*, [w:] *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, wyd. P. Hinneberg, Berlin, Leipzig: B.G. Teubner, 1905, s. 101: [Rhetorik] *die Theorie der Rede, soweit mit der Logik zusammenhängt, hatte Aristoteles wissenschaftlich fundiert* ([Retoryka] teoria mowy, tak dalece związana z logiką, została naukowo ugruntowana przez Arystotelsa).
[32] Dobitnie pisze o tym m.in. Donald C, Bryant, *Aspects of the Rhetorical Tradition — I: The Intellectual Foundation*, "The Quarterly Journal of Speech", vol. 36: 1950, nr 2, s. 169–176; tenże, *Aspects of the Rhetorical Tradition — II: Emotion, Style, and Literary Association*, "The Quarterly Journal of Speech", vol. 36: 1950, nr 3, s. 326–332; wskazuje w tymże artykule nie tylko na tradycję kształtującej sie od 1925 roku tzw. „krytyki retorycznej" (*rhetorical criticism*), ale i na praktyczny aspekt wykorzystania retoryki w procesie kształcenia uniwersyteckiego w USA. W pełni idee te znalazły odbicie szczególnie w pracach badaczy związanych z K. Burkiem, zob. C. M. Ornatowski, *Nauczanie retoryki w USA: orientacje, założenia, praktyka*, [w:] *Uwieść słowem, czyli retoryka stosowana*, red. J. Z. Lichański, Warszawa, 2003, s. 13–26 [tu obszerna lititeratura przedmiotu]; także J. Z. Lichański, *Edukacja retoryczna w USA: próba oceny*, [w:] *Dydaktyka retoryki*, red. B. Sobczak, H. Zgółkowa, Poznań 2011, s. 183–196.

totelis difficultatibus defendendae in Collegio Vilnensi Soc. Jesu Maii 16, hora 17. Vilnae, typis illustr. N. Chr. Radziuil per Danielem Lâciciű. 1578.
47496 Assertiones. Assertiones philosophicae menstruae ex posteriori De ortu et interitu, et primo De anima, libris Aristotelis, defendendae in Collegio Vilnensi Soc. Jesu 17 die Decembris, hora 21. Vilnae, typis Nic. Chr. Radivili. Excudebat Daniel Lancicius. 1577.
47497 Assertiones. Assertiones philosophicae menstruae ex secundo libro Aristotelis De anima, de iis quae ad sensus exteriores spectant, et ex primo libro Metaphysicae, defendendae in Collegio Vilnensi Soc. Jesu 28 Februarii, hora 21. Vilnae, typis ill. N. Chr. Radzivil per Danielem Lâciciű. 1578.
47495 Assertiones. Assertiones philosophicae menstruae ex sexto, septimo, et octavo libro physicorum Aristotelis discutiendae in Collegio Vilnensi Soc. Jesu, Julii .... hora 17 An. Dni 1577. Ex typogr. Radivili. {B. r. 1577}.
47513 Assertiones. Assertiones pro baptismo infantium
47514 Assertiones. Assertiones quorundam qua inter ceteras non paucas affirmant
47515 Assertiones. Assertiones rhetoricae ac philosophicae
47505 Assertiones. Assertiones Scholasticae ex universa philosophia scholastico peripatetica in Conventu Calisiensi Fratrum Minorum de Observantia S. P. Francisci publicae concertationi expositae. Anno Domini 1770.
26317 Assertiones. Assertiones selectiores logicae.
47540 Assertiones. Assertiones theologicae (ex theologia)
47523 Assertiones. Assertiones theologicae de charitate ex secunda secundae divi Thomae, in Collegio Vilnensi Societatis Jesu disputandae die (dopisano: 16) Octobr. hora (dopisane 8). [Niżej godło Jezuitów; u dołu:] Vilnae, anno a Christo nato 1579. typis illustr. d. d. Nicolai Christophori Radziuili, ducis etc. Joannes Slecki excudebat.
26322 Assertiones. Assertiones theologicae de Christi in terris ecclesia.
47518 Assertiones. Assertiones theologicae de sacro sancto et vivifico missae sacrificio. Vilnae, typ. Nic. Christ. Radiwilli, Dan. Lancicius excudebat. 1576.
47529 Assertiones. Assertiones theologicae de scientia, voluntate, praedestinatione ac reprobatione divina. Ex PP. scien. theologicae D. Thomae doctoris Angelici decerptae et a Carmelitis discalceatis Seminarii Vilnensis publico certamini expositae. Anno Domini 1639. mens. (dopis. Junio), die (dopis 26), hora (dopis 2), post meridiem. Vilnae, Anno Dni 1639.
26323 Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo [...] 1581.
47525 Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis praeteriti semestris excerptae. Discutiendae Octobris, die... hora... (nie wypełnione). Posnaniae, in officina Joannis Wolrhabii. An. Dni MDLXXXI (1581).
47526 Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo, adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Una cum animadversionibus Fausti Socini Senensis. Quae plenae responsionis loco esse possunt. Editio secunda. Racoviae, typis Sebastiani Sternacii. 1611.

47527 Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo, adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Una cum animadversionibus Fausti Socini Senensis. Quae plenae responsionis loco esse possunt. Editio tertia. Racoviae, typ. S. Sternacyi, 1618.
26324 Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo... 1582;
26325 *Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo... 1611;
26326 *Assertiones. Assertiones theologicae de trino et uno Deo... 1618;
47520 Assertiones. Assertiones theologicae de usu. Sacrosancti Eucharistiae Sacramenti ac primum quidem de veritate et necessitate communicandi, deinde vero de hujus mysterii integritate sub una specie, propositae in Colleg. Posnanien. Soc. Jesu in autumnali studiorum renovatione. Anno Dni 1577. Joan. VI. Nisi manducaveritis carnem filij hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis, et qui manducat me et ipse vivet propter me. Discutientur mensis Octobris die (dopisane 16). Posnaniae, ex officina Melchioris Neringk. Anno Domini 1577.
47519 Assertiones. Assertiones theologicae de vera et reali corporis Christi in Eucharistia praesentia. Propositae in Collegio Posnaniensi Soc. Jesu in verna studiorum renovatione. Posnaniae, excudebat Melchior Neringk. An. 1577.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Dawid Szymczak[1]
Uniwersytet Łódzki

Historia w służbie polemiki wyznaniowej — na przykładzie kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim w pismach Piotra Skargi

Wskutek pojawienia się nowych ruchów religijnych Kościół rzymski stanął wobec konieczności ponownego samookreślenia istoty swego wielowiekowego trwania. Dynamiczny rozwój reformacji zmuszał katolików do podejmowania inicjatyw mających na celu obronę autorytetu papieża przed atakami innowierców oraz uzasadnianie legalności jego duchowej supremacji. Swe racje opierali oni głównie na przekonaniu o starożytności i niezmienności wiary, którą wyznawali. Piśmiennictwo okresu trydenckiego eksponowało najważniejsze cechy Kościoła katolickiego, wśród których fundamentalną była jego powszechność. W wydanym w Moguncji w 1557 roku dziele *Confessio catholicae fidei christiana* (*Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*) kardynał Stanisław Hozjusz uzasadnił tę cechę w sposób następujący:

> Kościół, po grecku nazywany katolickim, można nazwać po łacinie uniwersalnym, ponieważ rozciąga się na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie pokolenia ludzi, wszystkie narody[2].

W ten sposób strona katolicka wyrażała nieprzerwaną ciągłość wiary rzymskiej, ustanawiając ją jednocześnie w opozycji do nowo powstałych odłamów religijnych. Ocena własna oraz przeciwników dokonywała się zatem poprzez wyraźne przeciwstawienie Kościoła pierwotnego — współczesnej „herezji", pozbawionej jakiegokolwiek zakorzenienia w historii. Wyższość tego pierwszego polegać miała na sprawowaniu roli jedynego prawdziwego medium tradycji apostolskiej. Dlatego konkluduje Hozjusz:

> Jeśli zatem Kościół rozpościera się i rozlewa na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie stany i kondycje ludzi oraz na wszystkie pokolenia i nacje, jakież miejsce zajmują ci urodzeni w ciągu tych trzydziestu lat, którzy wraz z donatystami chlubią się swoją nielicznością?[3]

[1] Dawid Szymczak — doktorant w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego.

[2] W oryginale: „Quam Graeci vocat catholicam, ea Latine licet dicere universalem: pertinet enim ad universa loca, pertinet ad universa tempora, pertinet ad universa hominum genera, pertinet ad nationes universas". Cytuję za wydaniem: *Stanislai Hosii S‹anctae› R‹omanae› E‹cclesiae› Cardinalis* […] *Opera omnia in duos divisa tomos* […], Colonia 1584, p. 30.

[3] „Si ergo per omnia loca, per omnia tempora, per omnes hominum status et conditiones, per omnes gentes et nationes, dispersa est et disfusa Ecclesia, ubi sunt, qui triginta his annis nati, cum Donatistis de sua paucitate gloriantur?". Cyt. za: tamże, p. 30–31. Argumentacja Hozjusza opiera się tu na przeciw-

Argumentacja strony przeciwnej — bez względu na to, czy byli to przedstawiciele reformacji, czy Kościoła wschodniego — szła z kolei w kierunku odwrotnym. Rzym — uzasadniali — nie jest depozytariuszem prawdziwej wiary, bowiem zdolność jej wyznawania i głoszenia utracił dawno temu, sprzeniewierzając się wartościom Kościoła pierwotnego i ulegając postępującej degeneracji moralnej.

Opozycja „starego" i „nowego" weszła do stałego repertuaru ówczesnych *loci* polemicznych. Nie zabrakło jej również w twórczości Piotra Skargi, który znaczenie słowa „nowy" umiejscowił na jednym polu semantycznym z pojęciami takimi jak apostazja, fałsz, herezja czy zdrada. Ocena nie dotyczyła bynajmniej samej reformacji. Kaznodzieja królewski był przecież jedną z kluczowych postaci przeprowadzonego w 1596 roku synodu w Brześciu Litewskim, a ponadto autorem pism apologetycznych i polemicznych skierowanych do wyznawców chrześcijaństwa wschodniego. Tą problematyką zajmował się nie tylko w utworach takich jak *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* (1577[4]; wyd. drugie zmienione *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* 1590), *Synod brzeski* (1597[5]), czy *Na treny i lament Teofila Ortologa* (1610), ale też w *Żywotach świętych* i *Rocznych dziejach kościelnych* (wyd. pierwsze 1603, wyd. drugie poszerzone 1607). „Skażenie" religijnym „nowinkarstwem" odnosiło się zatem także do wyznawców Kościoła wschodniego, których określał kaznodzieja jako „nowych greków", „nową Ruś", zaś Cerkiew ruską jako „nową matkę czy raczej macochę". Polemiczni rywale dostrzegali w sprzeciwie jezuity przeważnie przejawy agresywnego uporu, intelektualnego ograniczenia i niekiedy wręcz zamierzonej złośliwości. Tymczasem jednak dla autora, nie myślącego kategoriami tolerancji wyznaniowej w rozumieniu współczesnego ekumenizmu[6], miał ten sprzeciw uzasadnienie fundamentalne. Pojawienie się nowych odłamów wyznaniowych czy jakiekolwiek kwestionowanie papieskiej supremacji równoznaczne były z zaprzeczaniem i niszczeniem odwiecznej tradycji zapoczątkowanej apostolstwem św. Piotra, a podtrzymywanej przez jego następców. Ta zaś, w opinii teologów katolickich, była głównym depozytariuszem prawdy i sensu, które — jak postrzegano w czasach wystąpień jezuity — ulegały postępującemu zatracaniu. Zadaniem, jakie stawiano przed każdym pisarzem religijnym,

stawieniu wielkiej liczebności katolików — wyniosłej nieliczności przedstawicieli reformacji (swoistemu „arystokratycznemu wybraństwu", istotnemu zwłaszcza dla nauk Kalwina). Dziękuję prof. Jackowi Wójcickiemu za interpretacyjną podpowiedź oraz za dostarczenie precyzyjnego wariantu tłumaczenia.

[4] Fragmenty utworu Skargi *O jedności Kościoła Bożego* przełożył na łacinę współczesny kaznodziei pisarz reformacyjny Jan Łasicki (Lasitius) w dziele *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione* […] *e diversis scriptoribus, quorum nomina versa pagina indicat* […], Spira 1582. Część dotycząca kaznodziei znajduje się w rozdziale *Appendix Scargae iesuitae de Russorum erroribus et de causis propter quas graeca a romana Ecclesia defecerit* na stronach 220–224.

[5] W 1597 roku ukazały się trzy wydania *Synodu brzeskiego*, w tym jedno tłumaczone na język ruski. Jak przypuszcza Cyryl Studziński, przekładu dokonał Adam Hipacy Pociej (*Ze studiów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności" 1906, seria 2, t. 28, s. 69–77; zob. też „Pamiętnik Literacki" 1906, s. 510). Wydania polskie różniły się nieznacznie pod względem graficznym (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 28, Kraków 1930, s. 154–155).

[6] Zob. P. Wilczek, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice 2007, s. 78.

było zatem przypominanie (*resp*. przywracanie) tradycji, zaś mogło się to dokonywać metodą objaśniania tejże językiem jej właściwym, to znaczy językiem historii.

Na przełomie wieków XVI i XVII historia nie posiadała jeszcze statusu naukowości w rozumieniu nowożytnym. Chociaż tradycje wykorzystywania jej do celów poznawczych sięgały czasów starożytnych, to jednak przez większą część myślicieli i pisarzy traktowana była przede wszystkim jako źródło erudycji, a przy tym jako domena retoryki i teologii. Służyła zatem celom głównie dydaktycznym i estetycznym. Pozycja historii nie była jednakże wszędzie jednolita, co pokazują ustalenia Krzysztofa Pomiana[7] czy Andrzeja F. Grabskiego[8]. W niektórych środowiskach różnie pojmowano jej przedmiot (historia kościelna, naturalna, polityczna). Odmienne były także kryteria, na których podstawie ustalano i wyjaśniano przeszłość. Wszakże mimo tych rozbieżności dostrzec można miejsca wspólne dla wszystkich. Najważniejszym z nich był jednakowy stosunek do prawdy jako najwyższej wartości. Niosło ją poznanie historyczne. Wspólne było również znaczenie, jakie nadawano źródłom (świadectwom). Choć dobierano i interpretowano je na podstawie różnych założeń, to jednak zawsze stanowiły podstawę wiedzy o wydarzeniach minionych. Niezależnie od wyznawanej koncepcji (prowidencjalistyczna, naturalistyczna itd.) pisarze dążyli ponadto do uchwycenia prawidłowości, które rządziły dziejami. Chodziło im zatem o wydobycie z pojedynczych zdarzeń (bądź ich cyklów) cech ogólnych, które w określony sposób oddziałują na wszystkie momenty historii.

Równolegle do tej ogólnoeuropejskiej tradycji, nadającej szczególną wartość poznaniu historycznemu, kształtowała się postawa dziejopisarza, którego podstawowym zadaniem było opowiedzenie przeszłych zdarzeń w taki sposób, aby stały się zrozumiałe dla przyszłego odbiorcy[9]. Tak więc można tu dostrzec silne wpływy antycznej retoryki, która przypisywała autorowi kluczową rolę w procesie odkrywania znaczeń przeszłości. Historia bowiem sama w sobie przynależy do porządku naturalnego (*ordo naturalis*), jest więc ze swej istoty prawdziwa. Wszakże każda jej wykładnia w dziele literackim zawsze wymagała od twórcy zastosowania metod uprawdopodobnienia (*narratio verisimilis*)[10], a zatem także przekonania czytelnika bądź słuchacza do prezentowanej wersji wydarzeń.

Przykład twórczości ks. Piotra Skargi pokazuje spotkanie się tych dwóch tradycji: epistemologicznej, nadającej historii rolę sensotwórczą, oraz retorycznej, kładącej akcent na sposób przekazu i warstwę perswazyjną opowiadania o dziejach minionych. Ich przenikanie się podkreśla zarazem silne zależności łączące przeszłość z teraźniejszo-

[7] K. Pomian, *Historia — nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 49–96.

[8] A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. 2, Poznań 2006, s. 57–289; zob. też pracę badacza *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2006, s. 10–68.

[9] Już św. Izydor z Sewilli w swym największym dziele — *Etymologiach*, sformułował następującą definicję historii: „Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur" (Isidorus Hispaliensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 1: *De grammatica*, cap. 41,12 [online]; dostęp: 12 grudnia 2010, dostępny: <www.documentacatholicaomnia.eu;>.

[10] H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 178, §291aβ.

ścią. Jeżeli bowiem historia stanowiła pewien model czy paradygmat, na którego podstawie należy interpretować zjawiska zachodzące obecnie, to głównym celem każdego autora było uchwycenie tych prawidłowości, które w bezpośredni sposób oddziałują na konkretne wydarzenia współczesne. Można więc założyć, że poznanie historyczne, jako czynność organicznie zespolona z aktem spisywania i wykładni dziejów, było dla kaznodziei procesem, który w dużym stopniu nadawał określony sposób postrzegania istoty sporów religijnych. Zarazem literacki „powrót do przeszłości" nie oznaczał tu jedynie czerpania ze skarbnicy autorytetów i źródeł w celu dowodzenia swych racji metodą analogii i egzemplów, co w przypadku dziejopisarstwa i polemik było rzeczą oczywistą i powszechnie praktykowaną. Chodziło natomiast o ponowne wydobycie wartości, które w konfrontacji z błędnym odczytywaniem zostały dawno utracone, a które należy oczyścić z niewłaściwego sensu i przywrócić stan sprzed momentu zapomnienia[11].

Znaczyło to przede wszystkim, iż orzeczenie prawdziwości danej racji poprzedzone musiało być stwierdzeniem jej zgodności z tradycją i historią. Trzeba było zatem przyjąć, że pomiędzy przeszłością i teraźniejszością zachodzi ścisły związek, który wyraża się w ciągłości oraz niezmienności. Każda bowiem zmiana zburzyłaby porządek dotychczasowego układu, co oznaczałoby zarazem bezpowrotną utratę związku z tym, co dawne i prawdziwe. A zatem trwałe może być jedynie to, co jest ciągłe i jednocześnie niezmienne[12]. Jeżeli więc pisarze katoliccy, w tym Skarga, uważali Kościół rzymski za depozytariusza prawdziwej wiary, to znaczyło, że musiał być **tym samym** Kościołem od momentu powstania aż do chwili obecnej. Wszelkie zaś nowe odłamy religijne były ze swej istoty nieprawdziwe, a ponadto miała je cechować nietrwałość oraz niezdolność do szerzenia jakichkolwiek wartości czy nauk. Tym właśnie tłumaczył Skarga historyczny status „nowej Cerkwi":

> Nieszczęśliwam niewiasta, iżem dzieci rodzić przestała. Od onego czasu, którego grekowie w odszczepieństwo prawe i długie wpadli, i odrzekać się apostolskiego Piotra św. Kościoła poczęli, żadnej nacyjej pogańskiej do Chrystusa, mając ich tak wiele około siebie, nie nawrócili, jako niepłodna niewiasta żadnego świętego i cudownego syna nie urodziła ani wielce uczonego i znacznego, jako naonczas, gdy w kościelnej jedności przemieszkiwała[13].

Nieposiadanie czy też utrata związku z przeszłością stanowiły dla jezuity dowód niepodważalny fałszywości racji głoszonych przez wschodnie odłamy chrześcijaństwa.

[11] Na podobnym założeniu, sięgającym podstaw Augustyńskiej hermeneutyki, opierały się wstępne dekrety przyjęcia Pisma Świętego i tradycji apostolskich wszystkich niemal soborów, włącznie ze szczególnie istotnym tutaj soborem trydenckim (sesja czwarta za pontyfikatu papieża Pawła III) — zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński i polski, oprac. ks. A. Baron SJ i ks. H. Pietras SJ, t. 4, cz. 1, Kraków 2007, s. 211 i nast.

[12] Zdaniem Skargi, w Kościele katolickim nigdy nie mogło nastąpić przerwanie ciągłości wiary, gdyż w takim przypadku nie dałoby się powrócić do pierwotnego stanu. I przeciwnie, wartości głoszone przez późniejsze odłamy religijne ze swej istoty nie mogły być uznane za prawdziwe, jako że powstały już w trakcie dokonywania się historii, w związku z czym nie są zdolne do pośredniczenia między początkiem absolutnym i teraźniejszością.

[13] P. Skarga, *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610, k. A_4 r.

Koncepcją ciągłości dziejów objaśniał Skarga ponadto istnienie poszczególnych nacji. Ich genezy upatrywał w jednym z dwóch momentów dziejowych. Narody pojawiają się wtedy, gdy przyjmują wiarę (jak na przykład Bułgarzy, Czesi, Polacy[14]) lub — w przypadku ludów „pogańskich" — jako kara nałożona na chrześcijan za odstępstwo od prawdziwej wiary (Imperium Otomańskie[15]). Zarazem przetrwanie danej nacji uzależnione jest wyłącznie od stopnia, w jakim uczestniczy ona w historii oficjalnej. Jednolitość tej ostatniej, w pełni podporządkowaną prowidencjalnemu traktowaniu dziejów, ustanowił kaznodzieja w opozycji do wszelkiego pluralizmu politycznego i wyznaniowego. Rozłam historii świeckiej nastąpił w chwili podporządkowania się prawom innym niż dotychczasowe. W chrześcijaństwie wschodnim uległa zatarciu granica oddzielająca sfery *sacrum* i *profanum*, *sacerdotium* i *imperium*, co poprzedziło właściwy podział na Wschód i Zachód. Wśród czterech głównych przyczyn odstępstwa patriarchów od Kościoła rzymskiego, które wyliczył kaznodzieja, aż trzy bezpośrednio dotyczyły ingerencji spraw świeckich w duchowe: „hardość i próżnej czci pragnienie", „tyrańskie zmieszane z heretyctwem" oraz „pomsta cesarzów carogrodzkich"[16]. Jednym z kluczowych momentów w historii stało się ponadto przeniesienie stolicy Cesarstwa do Konstantynopola. Wydarzenie, które dostarczało ważkich argumentów przeciwnikom papieskiej supremacji, zdaniem jezuity, miało pełne uzasadnienie historiozoficzne i w żaden sposób nie mogło naruszyć dotychczasowej powagi Rzymu jako centrum chrześcijańskiego świata:

> [Konstantyn Wielki] Rzymu, który był głową i panem świata wszytkiego, Sylwestrowi i papieżom Chrystusowym, najwyższym na świecie namiestnikom, postąpił, a sam się do Bizancjum, to jest do Konstantynopola, [...] który leży w Grecyjej, dla prędszego wschodnych państw nieprzyjaciołom odporu, przenosić począł[17].

Do głosu dochodził zatem problem tak zwanej donacji Konstantyna, na mocy której cesarz Konstantyn Wielki miał podarować Kościołowi rzymskiemu szereg dóbr i przywilejów. Kontrowersyjny dokument, nazwany właśnie *Donatio Constantini*, stanowił istotny element sporu pomiędzy Stolicą Apostolską i przeciwnikami papieskiej supremacji. Jego fałszywość wykazywał już włoski humanista Lorenzo Valla w dziele *De falso credita et ementita Constantini donatione* (powst. 1440 rokiem, pierwodruk 1517 roku)[18]. Na treść donacji powołał się także polemiczny oponent polskiego jezu-

[14] Por. J. Stradomski, *Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 63–142.

[15] „Roku zaś 1180, gdy Aleriusz cesarz carogrodzki bardzo papieża i Kościół czcił i w łacinnikach się barzo zakochał, Grekowie to w nim ganiąc, onego pana swego zabili i posła papieskiego na rynku ściętego włóczyli, i głowę jego u psa uwiązawszy, okrucieństwo wielkie i nad innymi łacinniki czynili. […] Za tym tegoż czasu Turcy królestwo swoje zaczęli i z otomańskiego domu i familijej pierwszego sobie króla obrali na zgubę onego odszczepionego państwa" (*Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E r).

[16] *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* […] przez ks. Piotra Skargę SJ (wydanie szóste) oraz *Synod brzeski* i *Obrona synodu brzeskiego* przez tegoż autora (wydanie piąte), Kraków 1885, s. 90–91.

[17] Tamże, s. 93.

[18] K. Pomian *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" R. 9: 1964, s. 50–51 (przedruk w: K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010, s. 89–91).

ity, Melecjusz Smotrycki w utworze *Trenos, to jest lament Jednej, Świętej, Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*, wysnuwając dwa argumenty, prawny i obyczajowy, na poparcie swej tezy o fałszywości darowizny. Przekonywał więc, że cesarz nie mógł podarować papieżom Rzymu „i wszytkiej włoskiej ziemie, i zachodnych krain powiatów", gdyż zapisał je w testamencie swojemu synowi, a przecież prawo zabraniałoby władcy zmiany wcześniej podjętych decyzji. Po drugie, tereny zachodnie wraz z Rzymem należały się na podstawie sukcesji prawdziwym potomkom cesarza, a nie „człowiekowi obcemu"[19]. Odpowiedź Skargi na zarzut prawosławnego polemisty była krótka: „Z tą darowizną Konstantego schowaj się, Miły Krzywologu. Najmniej jej nie potrzeba. Kto dał, ten dał"[20]. Wydawałoby się, że swą dość mało przekonującą ripostę opierał jezuita wyłącznie na argumentacji *ex silentio*; jak przekonywał: „Pan Jezus [...] tu na ziemi nie miał […] żadnych imion i dochodów, **ale ich nie zakazał**"[21]. Rzeczywisty stosunek kaznodziei do sprawy donacji uwidacznia się jednak w innym miejscu i dopiero przez pryzmat analogii historycznej. Cesarz Konstantyn przeniósł bowiem stolicę swojego państwa z tych samych powodów, dla których trzy wieki wcześniej św. Piotr udał się do Rzymu, aby zbudować tam centrum chrześcijańskiego świata. Chodziło o rozszerzanie bądź zachowanie wpływów wiary katolickiej i kultury łacińskiej tam, gdzie były one najbardziej zagrożone bądź tam, gdzie spotykały się z najtwardszym odporem. Przypomnieć bowiem należy, że jednym z kluczowych powodów uczynienia Rzymu stolicą katolickiego świata było obalenie szerzącej się tam herezji. Zwycięstwo prawdziwej wiary było więc tym znaczniejsze, że wyrosła na gruzach pogańskiego świata[22]. Z punktu widzenia historiozofii roztrząsanie sprawy donacji stanowiło więc rzecz tyleż drugorzędną, co niecelową. Akt nadania przywilejów papieżom miał zatem znaczenie wyłącznie symboliczne, skoro bez niego Rzym niezmiennie pozostawał sercem cywilizacji chrześcijańskiej[23]. Interesujący przy tym wydaje się sposób, w jaki Skarga postrze-

[19] T. Ortolog [M. Smotrycki], *Trenos to jest lament Jednej Św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary*, Wilno 1610, k. 66 r–66 v.

[20] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. F_3 v.

[21] Tamże, k. F_4 v.

[22] Warto przytoczyć powody, którymi tłumaczy Skarga — za Baroniuszem — ustanowienie Rzymu Stolicą Apostolską: „Dlaczego raczej w Rzymie, a niźli w którym innym mieście Piotr ś. stolicę apostolską osadził, nietrudno się domyślić. Naprzód dlatego, aby Kościół Boży miał więtszą powszechność i szerokość. Bo natenczas Rzym był, jako jeden rzekł, wszytkiego świata skrócenie, to jest: co jedno po wszytkim świecie było, to się w Rzymie znalazło i prawie wszytka ziemia, o której ludzie wiedzieli, panowaniu, prawom i pokojowi rzymskiemu podlegała. A k'temu aby kościelne zwycięstwo nad pany świata tego było znaczniejsze. Bo naonczas Rzym był obrońcą wszytkiego bałwochwalstwa i stolicą szatańską, z której wyroki na zgubę Kościoła Bożego wychodziły. Sławne zwycięstwo: tam szatana i jego bałwochwalstwo i grzechy podeptać, gdzie namocniejsze królestwo miał; gdzie nieprzyjaciele Chrystusowi byli napotężniejszy, tam podnóżek pod nogi jego postawić, aby nieprzyjacioły swymi, jako psalm mówi, panował" (*Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa* […] przez ks. Piotra Skargę, Kraków 1603, s. 31).

[23] Por. choćby następującą uwagę: „Constantinus […] prawo swoje wydał, aby wtórym Rzymem Costantinopolis zwane było i chciał tego dowieść, aby budowaniem i ozdobą staremu Rzymowi nie ustępowało. A żeby się ludzi wiele tam garnęło i budowało, nadał pewne i wieczne chleba między lud pospolity dochody i podziały. Wiele pięknych i wysokich kamiennych słupów i z Rzymu, i z innych miejsc tam do

gał kwestię rozejścia się dróg Wschodu i Zachodu. Punktem wyjścia stało się wprost wyrażone przekonanie o tym, że Kościół grecki nigdy nie był równy rzymskiemu[24]. Stwierdzenie, że Carogród jako pierwszy odstąpił od jedności kościelnej opierało się zatem na porządku starszeństwa; winą za oddzielenie zawsze mają być obarczeni ci, których dotychczasowy status był w jakiś sposób podległy. Dość radykalny pogląd, stojący przecież w pewnej sprzeczności z niejednokrotnie pojawiającymi się w dziełach jezuity sygnałami poszanowania dla odmienności wyznaniowej, posłużył kaznodziei do zbicia ważkiego argumentu przeciwników pojednania z Rzymem. Wypowiedzenie posłuszeństwa papieżowi na rzecz patriarchy Konstantynopola w ich mniemaniu w pełni uzasadnione było przeniesieniem tam stolicy państwa. Umożliwiało to konfrontację dwóch równorzędnych porządków prawnych (*status legum contrariarum*), której celem było wykazanie, że roszczenia papiestwa do duchowej supremacji tracą moc w warunkach nowej rzeczywistości politycznej. Obalenie tego argumentu oparł Skarga na dwóch podstawach. Po pierwsze na sukcesji apostolskiej i źródłach soborowych. Jeżeli — przekonywał — patriarchowie greccy chcą uprawomocnić swoje zmyślone przywileje, muszą na ich poparcie wykazać, że na stolicy carogrodzkiej zasiadał któryś z uczniów Chrystusa albo przedstawić dowód w postaci konkretnego dekretu soborowego. O żadnym z tych dwóch wariantów, zdaniem jezuity, nie mogło być mowy. Jak łatwo zauważyć, kaznodzieja ponownie odwoływał się tu do techniki dowodzenia metodą *ex silentio*, tyle że skierował ją przeciw konkretnemu zarzutowi wyznawców obrządków wschodnich, a zatem nieco odmiennie niż w przypadku świeckich przywilejów papieży, gdzie posłużyła za punkt wyjścia dla interpretacji słów Jezusa. Z kolei skierowany przeciw biskupom Rzymu zarzut odstąpienia od zasad prawdziwej wiary odrzucił Skarga, ukazując jego nikłe znaczenie w konfrontacji z przywilejem, jaki otrzymać mieli namiestnicy św. Piotra od samego Zbawiciela: „A jako przez dziewięćset lat, wedle wyznania greków, zabłądzić nigdy nie mogła [Stolica Apostolska — dop. D. Sz.], tak aż do końca świata, wedle Chrystusowej obietnice, wiara jej nie ustanie". Jak widać, ujęcie w szerszej perspektywie ciągłości i niezmienności Kościoła rzymskiego spełniało tu także ściśle określony cel polemiczny: miało dyskredytować „greków" przez wykazanie sprzeczności ich racji (Rzym pozostawał wierny nauce chrześcijańskiej tylko przez pierwsze dziewięć stuleci) z proroctwem Jezusa mającym wymiar sądu uniwersalnego (Rzym jako jedyny depozytariusz prawdziwej wiary aż do skończenia świata).

Drugą podstawą, na której oparł Skarga swoją argumentację, była całościowa wizja cywilizacji chrześcijańskiej. Przemieszczenie się ośrodka władzy świeckiej na wschód miało, zdaniem kaznodziei, charakter partykularny, bo głównie polityczny (jakkolwiek powodowany szlachetną ideą obrony państwa przed „heretykami" i „poganami"). Przeciwnie dla „greków", którzy nadawali temu wydarzeniu wymiar ogólnokulturowy, co w konsekwencji miało doprowadzić do zatarcia się opozycji dwóch sfer władzy:

tego miasta przenosił. Lecz tego dojść nie mógł, aby się ozdobą oną jego budowanie z Rzymem zrównało" (tamże, s. 230–231).

[24] *O jedności Kościoła Bożego*, s. 86.

imperium i *sacerdotium*. Tymczasem w koncepcji polskiego jezuity różnice pomiędzy nimi uległy skrystalizowaniu. Skarga wyrażał pogląd, że interes polityczny powinien iść w parze z interesem papiestwa, nigdy jednak pierwszy z nich nie może ingerować w porządek drugiego, gdyż byłoby to sprzeczne z istotą podrzędnego stosunku spraw natury świeckiej do spraw wiary. Jednocześnie kaznodzieja uznawał, że prawem stanowiącym jest prawo kulturowego dziedzictwa:

> […] cesarzowie wszyscy barzo długo nie chcieli się zwać greckimi, jedno rzymskimi cesarzmi i językiem rzymskim, to jest łacińskim, państwo ono świata prawie wszytkiego sprawowali, i wiarę świętą rozmnożyli, i w kościołach go przy nabożeństwie swoim używali, i im prawa swoje cesarskie i sądy spisali[25].

Wyższość władzy duchowej nad świecką, wyrażana w idei monarchii teokratycznej, polegała przede wszystkim na tym, że gwarantem jej trwałości był Bóg, podczas gdy żadne inne królestwo nie otrzymało takiej obietnicy od Stwórcy. Prowadziło to więc do zderzenia dwóch różnych wizji historii: silnie nacechowanej pierwiastkiem prowidencjalistycznym oraz koncepcji, w myśl której człowiek posiada zdolność oddziaływania na dzieje[26]. To przeciwieństwo posłużyło Skardze do przedstawienia poglądu na rozłam chrześcijaństwa. Zdaniem jezuity, momentem pieczętującym rozejście się obydwu dróg było zwrócenie się papieża Grzegorza III po pomoc do Karola Wielkiego w celu ochrony przed zagrożeniem longobardzkim (773 r.). „Od tego czasu — stwierdza kaznodzieja — włoskie i zachodne państwa od cesarzów greckich abo wschodnych, jako od heretyków, [...] odstąpiły"[27]. Kluczem do właściwego odczytania słów autora jest przywołana już istota wzajemnych zależności pomiędzy władzą świecką i duchowną. Rolą, ale zarazem warunkiem trwałości tej pierwszej jest obrona wiary katolickiej, bez której jakakolwiek monarchia traci rację swego istnienia. A zatem o odstąpieniu chrześcijan zachodnich jako pierwszych w żadnym razie nie może być mowy. To, jak przekonywał Skarga, najpierw „grecy" popadli w grzech herezji, a tym samym okazali się niezdolnymi do zapewnienia bezpieczeństwa całemu chrześcijaństwu. Historiozoficzna wizja kaznodziei nawiązywała więc także do problemu *translationis imperii*[28]. Bezpośrednimi spadkobiercami ostatniej z czterech monarchii świata, Rzymu, nie byli cesarze wschodni, lecz władcy Europy zachodniej, począwszy od Karola Wielkiego. Nośnikiem dziedzictwa kultury łacińskiej nigdy nie mogła być sama tylko władza świecka. Dlatego też nie przejęło go Bizancjum. Skarga poszedł zatem śladem wytyczonym przez św. Augustyna i jego koncepcji dwóch społeczeństw: ziemskiego i niebiańskiego, ale wybór, jakiego dokonał w kontekście sporu o historię

[25] Tamże, s. 93.

[26] Problem ten jest trudny do jednoznacznego scharakteryzowania z punktu widzenia filozofii i teologii, bo dotyczy samej możliwości ingerencji człowieka w naturę. Szczegółowo na ten temat zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, wyd. 2 poszerz., Warszawa 2009, s. 271–387.

[27] *O jedności Kościoła Bożego*, s. 108. Zob. też *Roczne dzieje kościelne*, s. 827.

[28] Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, wyd. 3, Kraków 2009, s. 34–35.

z reprezentantami Wschodu, nie był wyłącznie wyborem pomiędzy *civitas Dei* i *civitas terrena*, lecz także wyborem konkretnego dziedzictwa kulturowego[29].

Prawdziwa zależność — dodać należy: zależność jednostronna — pomiędzy cesarstwem wschodnim i Rzymem ostatecznie uwidaczniała się dopiero przy zastosowaniu szerokiej skali historycznej. Skarga przekonywał wprost, że Kościół łaciński przetrwa bez udziału cesarstwa i patriarchatów wschodnich. Te natomiast skazane są na drużgocący upadek, jeśli nie powrócą do zgody (rozumianej, rzecz jasna, jako podporządkowanie się zwierzchności papieża). W ten sposób historię wszystkich obrządków wschodnich umieścił kaznodzieja w ramach dialektyki rozłamu i pojednania:

> Naprzód się rzec może, iż grekowie jakoby zawżdy byli pod posłuszeństwem kościelnym. Bo przez tysiąc i sto lat mało nie ustawicznie w nim trwali. Przez czterysta lat ledwie nie było, żeby co się u nich o tej świętej jedności nie wznowiło, w której iż byli niestateczni, karał ich tym Pan Bóg, iż gdy od papieżów odstępowali, u panów i cesarzów swoich w tyrańską moc wpadali, którzy patryjarchy i inne biskupy dawali i składali, jako chcieli, i wierzyć im i nauczać wedle swej myśli kazali[30].

Skardze chodziło zatem o wydobycie ogólnych prawidłowości rządzących historią. Poznanie przeszłości było przy tym ściśle podporządkowane celom dydaktycznym. Poczucie związku pomiędzy dawnymi dziejami i teraźniejszością było konsekwencją nie tylko chronologicznego następstwa wydarzeń, ale również przeświadczenia o stale uobecniających się, niezależnych od czasu i miejsca wzorcach postępowania. W poprzedzającej *Roczne dzieje kościelne* przedmowie do arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego zamieścił Skarga fragment testamentu cesarza „wschodnego" Bazylego (Macedońskiego), w którym władca zachęcał swojego syna do zgłębiania dawnych dziejów i czerpania z nich nauki na chwilę obecną[31]. Z kolei we *Wzywaniu do czytania Rocznych dziejów kościelnych*... zwrócił się jezuita do czytelników ze słowami: „Zamiłujcie dobre ojczyzny swej, na której pomoc rozumów starych nabywajcie, z historyj i przykładów przeszłych **rychlej upadek swój z nich upatrując** przelękniecie się, a o sobie wżdy radzić kiedy z serca będziecie"[32]. Jak zatem widać, kaznodziei chodziło o wydobycie z przeszłości konkretnych zjawisk, mających zastosowanie bez względu na czas i miejsce. W przeświadczeniu Skargi, kształtowanie przez niego narracji historycznej oraz nadawanie całościowego sensu opisywanym wydarzeniom nie było podporządkowane subiektywnym racjom. Wykładnia dziejów nie opierała się bowiem na autorytecie samego tylko pisarza, lecz dokonywała się poprzez umiejscowienie faktów w formie już istniejącej w kulturze i zbiorowej świadomości, a zatem sprawdzonej i dobrze zna-

[29] Zob. A. Andrusiewicz, *Trzeci Rzym. Translatio studii — translatio imperii*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, red. tenże, Rzeszów 1997, s. 11–47.

[30] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E_2 r.

[31] „Historyj — prawi — starych czytać nie przestaj, bo tam bez prace to najdziesz, na co drudzy wiele pracowali. Z nich poznasz dobrych cnoty, a złośliwych występki; poznasz odmiany żywota ludzkiego i obroty szczęścia na nim, i niestatek świata tego, i jako się i wielkie panowania do jednych się strzec, abyś takiej pomsty na sobie nie odnosił, a drugich, abyś się przy zapłacie został, naśladować będziesz" (*Roczne dzieje kościelne*, k. $_{jjj}$ r)

[32] Tamże, k. $_{j}$ v.

nej, stanowiącej element wspólnego doświadczenia ludzkości[33]. W ten sposób główny akcent padał na dydaktyczne walory samej przeszłości, niezależnej od czyichkolwiek przekonań, ale też „oczyszczonej" z niewłaściwych odczytań. Kaznodzieja przekonywał, że można uniknąć negatywnych wypadków w przyszłości, jeśli tylko zawierzy się dziejom swych przodków, na co przywołał słowa patriarchy greckiego Gennadiusza: „Trzy lata [...] czekać będziem, aza się od schizmy i odszczepieństwa nawrócicie i do wyroku przystaniecie, **wedle Zbawicielowego o drzewie figowym rozkazania**. A jeśli się nie nawrócicie, wytną was [...]"[34]. W innym miejscu, powołując się na ten sam autorytet, dodał: „Czytaj, [...] jeśli tak się stało"[35]. Technika antycypacji, jaką posłużył się w przywołanych przykładach kaznodzieja, miała więc na celu udowodnienie, że niemożliwa była konfiguracja zdarzeń inna niż ta, którą wyprorokował wschodni patriarcha — nawet gdyby za wszelką cenę próbować osadzić je w zupełnie innym kontekście interpretacyjnym.

Ilustracją dopełnienia się proroctwa przywołanego za patriarchą Gennadiuszem jest rozdział dwunasty części drugiej utworu *Na treny i lament Teofila Ortologa*, będący zarazem rozprawą z fałszywym mitem historiozoficznym, ukształtowanym i głoszonym przez wielu „schizmatyków", w myśl którego lepiej żyło się „pod Turkiem niźli pod papieżem"[36]. Skarga wykazał w tym rozdziale, przywołując i omawiając odpowiednie fragmenty dzieła swego polemicznego rywala, jak temu samemu zespołowi wydarzeń można nadać zupełnie odmienne znaczenia. W żadnym miejscu nie zakwestionował faktyczności tych wypadków, lecz wystąpił przeciw orzekaniu o nich w sposób zupełnie niezgodny z ewidencją źródłową. Z pomocą znowu przyszła historia: „Nie mówił tego Jeremiasz, patrząc na niewolą ludu swego w Babilonie, ale treny czynił, które by i ci takie, nie owe głupie i dziecinne, i niewieście czynić mieli". Powołanie się na autorytet biblijnego proroka spełniało tu konkretny cel: miało uzasadnić, że dla zniewolonych chrześcijan wschodnich nie istniała żadna alternatywna ocena minionych zdarzeń. Zestawienie na jednej płaszczyźnie interpretacyjnej niewoli ludu żydowskiego z niewolą współczesnych „schizmatyków" umiejscawiało ponadto dzieje ludzkie w paradygmacie stale uobecniających się prawidłowości[37].

Dążenie do wydobycia z przeszłości walorów dydaktycznych często jednak wiązało się z naruszeniem bądź wręcz utratą diachronicznej perspektywy dziejów (nawet w takim utworze jak *Roczne dzieje kościelne*). Przejawiało się to między innymi w nadawaniu niektórym wypadkom znaczenia nieproporcjonalnego w stosunku do tego, jakie posiadały w rzeczywistości. Kaznodzieja bardzo często konstruował narrację historyczną pod kątem uchwycenia przeszłości w sposób synchroniczny, a ponadto znacznie zu-

[33] H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, przeł. M. Wilczyński, [w:] tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 85.
[34] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E_4 r.
[35] Tamże, k. E v.
[36] Tamże, k. I v–I_2 v.
[37] Ph. Ariès, *Czas historii*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 102; R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964, s. 37.

bożony o aspekt fabularny. Rezygnacja z konsekwentnego opisu czy choćby wyliczenia następujących po sobie zdarzeń dokonywała się na rzecz niekiedy achronologicznego i skrótowego, czy wręcz „epizodycznego" ujmowania dłuższych odcinków czasu. Troska o wychowawczą rolę historii nie zawsze jednak szła w parze z właściwą interpretacją i oceną niektórych wypadków. Znamiennym przykładem jest przywołane w polemice z Melecjuszem Smotryckim zdanie, w którym zamknął kaznodzieja to, co działo się przez cały niemal wiek trzynasty w stosunkach Rzymu ze Wschodem: „Wtenczas też łacinnicy i chrześcijanie wyprawili się na Turki i Saraceny do Bożego grobu i ośmdziesiąt lat **trzymali Carogród w jedności kościelnej** i posłuszeństwie Greki zatrzymywając"[38]. Przykład ten pokazuje zabieg konceptualizacji historii dość częsty w piśmiennictwie polskiego jezuity. Wymowny brak choćby napomknienia o katastrofalnych skutkach wkroczenia krzyżowców do Konstantynopola (1204 roku) i dokonania tam masowej rzezi ludności cywilnej[39], tłumaczy autor koniecznością zaprowadzenia pokoju i przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Poza tą racją wszystkie inne okoliczności były wyłącznie dodatkowe i jako takie nie miały, zdaniem jezuity, większego znaczenia w szerszej perspektywie dziejowej. Kwestię wyprawy krzyżowców do Jerozolimy poruszył Skarga również we wcześniejszym od polemiki ze Smotryckim dziele *O jedności Kościoła Bożego*. Podjął tam problem nieco bardziej szczegółowo, starając się przy tym wykazać, że „grecy" konsekwentnie dążyli do tego, aby krucjata do Ziemi Świętej nie powiodła się. Na poparcie swej argumentacji przywołał postać bizantyjskiego historyka Nicetasa, który miał opisywać, jak na polecenie cesarza Manuela Komnena organizowano zasadzki na uczestników wyprawy i truto ich niegaszonym wapnem, wymieszanym z mąką służącą do wyrobu chleba[40]. Relację o szczegółach krucjaty mógł znać Skarga choćby z pełnej dwujęzycznej (greckiej i łacińskiej) edycji *Historii* Nicetasa, której dokonał Hieronim Wolf w 1593 r.[41], jednak informację o truciu palonym wapnem i podróży powrotnej przez ziemie polskie zaczerpnął kaznodzieja prawdopodobnie z krążących wówczas w odpisach *Roczników* Jana Długosza[42]. Poczynienie

[38] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E v. Lakoniczną informację poprzedził Skarga wyliczaniem co znamienitszych postaci chrześcijaństwa wschodniego: „Roku 1273 Grzegorz dziesiąty papież uczynił *concilium* w Lugdunie, na który greki przyzwał, gdzie pięćset biskupów było i sam cesarz carogrodzki, jako drugdy piszą, Michał Paleologus był na tym *concilium*. […] Wtenczas na carogrodzkiej stolicy siedział Bekus, bardzo wielki tej jedności miłośnik, który się z serca o nie starał, co o nim napisał Gregoras i Glikas Grekowie. Wtenczas żył barzo uczony i ś‹więty› greczyn Nicefor Blemmidas, który przeciw swoim grekom barzo uczone księgi wydał, broniąc papieskiej zwierzchności i całości świętej wiary".

[39] Zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, rozdz. 8, s. 111–119. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, posłowie B. Zientara, t. 3: *Królestwo Akki i późniejsze krucjaty*, Warszawa 1987, s. 125; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, s. 320–321.

[40] *O jedności Kościoła Bożego*, s. 142.

[41] *Nicetae Acominati Choniatae* […] *Imperii Graeci Historia*, [Geneva] 1593. Relacja o wyprawie znajduje się w księdze pierwszej na stronach 67–80.

[42] Informację o przejściu wojsk krzyżowych przez ziemie polskie podaje także Maciej z Miechowa (*Chronica Polonorum*, Cracovia 1521, p. 90), a następnie Marcin Kromer (*Kronika polska*, przeł. M. Błażowski, Sanok 1857, s. 297).

wzmianki o bizantyjskim dziejopisarzu było więc zabiegiem wyłącznie instrumentalnym. Skardze chodziło bowiem o pokazanie w jednoznacznie niekorzystnym świetle „greków". Natomiast w przeciwieństwie do Nicetasa nie wspomniał kaznodzieja ani o uzasadnionych obawach cesarza Manuela przed krzyżowcami, ani też o druzgocących konsekwencjach wkroczenia tych ostatnich do Konstantynopola.

Jak zatem wynika z przytoczonych przykładów, potencjalnie „niewygodne" dla historyka fakty, których przywołanie i opis stanowiłyby w rzeczywistości smutną konieczność, albo znikają (jako drugorzędne) przy zastosowaniu szerokiej skali historycznej (*Na treny i lament Teofila Ortologa*), albo zmieniają swoje znaczenie (*O jedności Kościoła Bożego*). Powoduje to zazwyczaj kolosalne zachwianie proporcji w ocenie zdarzeń, w czego konsekwencji przemoc przestawała być postrzegana jako zbrodnia, a stawała się — jak choćby w przywołanych przykładach — aktem definiowanym w kategoriach obrony wiary, wyzwolenia uciśnionych spod jarzma „pogan"[43] itd.

W konstruowaniu historycznego obrazu chrześcijańskiego Wschodu Skarga stosował również technikę narracyjną zupełnie odwrotną od tej, jaka została zaprezentowana powyżej. Chodzi o zabieg wykorzystywania mitów historiograficznych „niewygodnych" dla historyka w celu naprowadzenia na właściwe zrozumienie poszczególnych wydarzeń. Za interesujący przykład może posłużyć opowieść o papieżycy Joannie, której rzekomy pontyfikat był jednym z koronnych dowodów przeciw zasadności papieskiej supremacji[44]. W celu zbicia zarzutów katolicy stosowali przede wszystkim argumentację *ex silentio*, chcąc w ten sposób podważyć historyczność postaci Joanny, a tym samym uzasadnić, że sukcesja apostolska nigdy nie została przerwana. Problem ten dochodził do głosu szczególnie w czasach reformacji[45].

Znany był również Skardze, głównie jako tłumaczowi roczników kardynała Baroniusza, choć jezuita miał zapewne okazje zetknąć się z podaniem wcześniej[46]. Kaznodzieja poruszył problem w kontekście sporu z Melecjuszem Smotryckim o postać Focjusza i dogmat *filioque*. W prezentowanej przez autora wersji legendy dostrzec można dwie zasadnicze przesłanki, którymi się kierował. Celem podjęcia trudnej kwestii było wykazanie całkowitej bezzasadności legendy w formie, jaką nadali jej polemiczni przeciwnicy. Co więcej, korzeni opowieści o papieżycy upatrywał Skarga na Wschodzie, łącząc ją ze schizmą focjańską:

> Zadziwujesz się złości tego trzebieńca [Focjusza — dop. D. Sz.], mądrego po świecku, wymownego, w Piśmie Ś‹więtym› biegłego i uczonego, bogatego, wielkiej u cesarzów i biskupów powagi, ale niecnoty,

[43] Współcześni badacze określają tego rodzaju techniki mianem mitów historiograficznych. Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 169–191.

[44] Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią*, s. 53–55 (por. tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, s. 94–97).

[45] Matthias Flacius, inicjator i współautor słynnych *Centurii Magdeburskich* nazywał Jana VIII kobietą i prostytutką (*mulier et scortum*). Na zarzuty protestanckiego pisarza odpowiedział kardynał Baroniusz (por. *Annales ecclesiastici*, ed. A. Theiner, t. 15, Barri 1868, s. 314–315).

[46] W 1560 roku ukazała się anonimowa *Historyja o papieżu Janie tego imienia VIII, który był Gilberta biała głowa z Anglijej* […]. Zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 197; tenże, *Papieżyca Joanna*, „Reformacja w Polsce", R. 6: 1934.

kłamstwa, fałszowania, uporu, pochlebstwa i próżnej chwały aż do gardła napełnionego. Trzej się papieże z nim uganiali: Mikołaj I święty, Adrian II — i ci dwa mężnie i mocnie go zwojowali. Ale trzeci, **Jan ósmy, osłabiał i jako niewiasta zmiękczał, i dlatego niewiastą go zwano**, o czym plotą heretycy i ten krzywolog [Teofil Ortolog — dop. D. Sz.], żeby niewiastą był. Bo się uwieść dał cesarzowi wschodnemu Bazylijuszowi, iż na jego prośbę i groźbę Focyjusza wyklętego i zrzuconego znowu do uczestnictwa przyjął i na jego przywrócenie na stolicę carogrodzką zezwolił[47].

Kaznodzieja przyjął zatem bardziej współczesną wersję legendy. Jeszcze bowiem piętnastowieczny biograf papieży, Bartolomeo Sacchi (Platina), uznawał historyczność postaci Joanny, przy czym wiązał ją nie z Janem VIII, a z Janem VII[48].

Wbrew zarzutowi Skargi, Teofil Ortolog (Melecjusz Smotrycki) nie wspomniał o rzekomej „zniewieściałości" Jana VIII. Przeciwnie, zdaniem prawosławnego polemisty, to autorytet papieża potwierdzał słuszność racji „greków" w sprawie dogmatu *filioque*[49]. Świadectwem na to miały być listy, w których biskup Rzymu deklarował przywrócenie *Credo* do postaci z soboru nicejskiego pierwszego, a zatem bez przydatku „i od Syna". To właśnie w relacji polskiego kaznodziei pojawiły się sygnały poświadczające kontrowersyjność postaci Jana VIII, lecz wynikały one z zupełnie innych przesłanek niż te, które imputowali przeciwnicy. Dokładniejsze objaśnienie tej kwestii zamieścił Skarga w *Rocznych dziejach kościelnych***.** Wyjaśnił tam, że pozorna płochość i uległość papieża wobec cesarza i patriarchów wschodnich („z wielką szkodą kościelną uczynił, o co prosili [posłowie wschodni] i potwierdził onego fałszerza godnego karania") były jedynie konsekwencją fatalnej interpretacji jego rzeczywistych intencji oraz nietrafnych wprawdzie, jakkolwiek w pełni samodzielnych decyzji: „Miał swoje przyczyny Jan, ale z świeckiej mądrości idące. Obiecał mu cesarz Bazylijusz obronę od Saracenów […] i spodziewał się uspokojenia i zjednoczenia wszytkiego Kościoła. […] Ale się oszukał"[50]. A zatem to nie rzeczywiste cechy charakteru ani tym bardziej „płeć niewieścia" leżały u źródeł legendy o kobiecie papieżu, lecz czyny „zawistnych greków". Oni bowiem — tłumaczył Skarga — natychmiast wykorzystali dobrą wolę Jana VIII, łamiąc dane mu słowo i w ten sposób obarczając niewłaściwą osobę złą reputacją za winę, którą ponosili sami. Rozpowszechniany przez „heretyków" mit o papieżycy Joannie ukształtował się więc pod wpływem zupełnie niewłaściwego zrozumienia konsekwencji pewnych zdarzeń, a tym samym stracił rację istnienia w formie, w jakiej występował dotychczas. Przywołanie legendy, wykorzystywanej przede wszystkim przez polemicznych rywali, miało na celu w takim samym stopniu rozliczenie się z niewłaściwym odczytywaniem sensu konkretnych wypadków, co obnażenie zwodniczych mechanizmów kształtowania historii przez „schizmatyków" i „heretyków". Skarga pokazał tu, iż konieczne niekiedy jest ponowne wydobycie niektórych problemów, bez względu na ich negatywną rolę propagandową, po to właśnie, aby zweryfikować ich genezę oraz obecną postać, a tym samym przywrócić historii jej poprawną wykład-

[47] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. K v.
[48] Zob. Platina [Bartholomeo Sacchi], *Liber de vita Christi ac pontificum omnium*, [Venetia 1485], p. g_{jjj} r–v.
[49] *Trenos to jest lament Jednej Św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*, k. 129 v–130 r.
[50] *Roczne dzieje kościelne*, s. 955.

nię. Dodatkowej wagi przydawał tej kwestii fakt, że pisarze reprezentujący wschodnie odłamy chrześcijaństwa, w odróżnieniu od historyków reformacyjnych, odwoływali się bardzo często do tych samych świadectw i źródeł, co katolicy. Problem zatem nie w tym, że jakiś autor pisał rzeczy nieprawdziwe, lecz w tym, że często wykorzystywał do tego autorytety nie podlegające kwestionowaniu, a zatem takie, których relacje w najmniejszym stopniu nie mogły sugerować jakiejkolwiek dwuznaczności czy dowolności interpretacyjnej. Dlatego też trudna droga do „zrehabilitowania" oraz właściwej oceny niesławnego biskupa Rzymu wiodła między innymi przez ponowną weryfikację autentyczności źródeł, na podstawie których wykształciła się legenda:

> Jego [tj. papieża — dop. D. Sz.] słowo o Duchu Ś‹więtym› przywodzi Krzywolog, ale pofałszowane. Bo Focyjusz papieskie listy fałszował i do ludzi udawał. Listy Jana ósmego prawdziwe nalazły się całe na Bibliotece Watykańskiej, a pofałszowane od Focyjusza, zataić się też u greków nie mogły i przełożył je na łacińskie Greczyn Federicus Motius, termulański biskup[51].

Zarzut Skargi jest dość znamienny w kontekście współczesnych mu polemik religijnych. Przypomnieć bowiem należy, że okres szesnastowiecznych sporów na tle wyznaniowym znacząco przyczynił się do rozwoju nowożytnej metody filologicznej, której fundamentalnym założeniem była szczególna staranność w doborze kryteriów wiarygodności przywoływanych świadectw[52]. Już od czasów Herodota poznanie historyczne uwarunkowane było dwiema podstawowymi kategoriami: bezpośredniości i pośredniości. Weryfikowalne było to, co pochodziło *ex visione*, *ex auditu* **albo na podstawie świadectw utrwalonych za pomocą pisma**[53]. Inny jednakże był stopień tej weryfikowalności. O ile bowiem wiedza naoczna charakteryzowała się najwyższym poziomem wiarygodności, o tyle wiedza dostępna na podstawie źródeł zakładała odmienne, a nierzadko też sprzeczne relacje wartościujące i oceniające konkretne wydarzenia. Wymagało to od piszącego bądź zbudowania odpowiedniego aparatu krytycznego, bądź przyjęcia konkretnych kryteriów doboru świadectw (na przykład pod względem rangi autora[54]). Z kolei w przypadku kwestii spornych należało tak pokierować tokiem

[51] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. K v–K_2 r.

[52] Por. J. Czerniatowicz, *Niektóre problemy naukowe grecystyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII wieku*, Wrocław 1969, s. 5.

[53] Za przykład może posłużyć deklaracja jednego z pierwszych historyków Kościoła, Hermiasza Sozomena: „Wspomnę o sprawach, w których sam uczestniczyłem, i o tych, o których słyszałem od osób zainteresowanych czy też naocznych świadków, jeśli chodzi o okres nam współczesny oraz pokolenie bezpośrednio nas poprzedzające. Co do wydarzeń sięgających w przeszłość mniej dla nas uchwytną, wiadomości o nich wyławiałem z zarządzeń wydawanych z uwagi na życie religijne, z postanowień ówczesnych synodów, z wprowadzanych zmian, oraz z listów cesarskich i pasterskich. […] Zastanawiając się nieraz nad tym, że zawarte w nich sformułowania wypadnie mi utrwalić na piśmie, ze względu na ogrom dzieła za najlepsze uznałem ograniczyć się do podawania istotnego ich sensu; chyba że natknę się na jakieś niejasności, co do których ogół ma różne zapatrywania. Bo wówczas, jeśli będę miał do dyspozycji jakiś dokument, przytoczę go dla wykazania prawdy" (*Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, wyd. 2, Warszawa 1989).

[54] B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 27–28.

narracji, aby wykazać, że przeciwnik albo niewłaściwie odczytał świadectwo, albo zawierzył niewłaściwemu autorytetowi, albo po prostu zmyśla. Stwierdzenie któregokolwiek z tych wariantów równoznaczne było z odebraniem pisarzowi i jego dziełu statusu prawdziwości i wiarygodności.

W przypadku sporów z reprezentantami chrześcijaństwa wschodniego postulat szczegółowej weryfikacji przekazów nie był jednak konsekwentnie i surowo przestrzegany, co widać choćby na przykładzie pism Skargi. Zasadniczo odwoływano się do tych samych świadectw (Biblia, dekrety soborowe, pisma Ojców), a zatem do źródeł, których autentyczności żadna ze stron nie kwestionowała. Nacisk położono więc nie na rozstrzygnięcie prawdziwości bądź fałszywości danego dokumentu (krytyka zewnętrzna), lecz na jego interpretację, kompetencje i szczerość osoby powołującej się na niego itd. (krytyka wewnętrzna). Można tu wszakże zaobserwować pewną prawidłowość. Jedną z głównych cech świadectwa zaliczanego do tradycji kościelnej była jego niezmienność. Stąd wyprowadzano założenie, że nie jest konieczne przywoływanie dokładnego tłumaczenia czy lokalizacji źródła, ani tym bardziej poddawanie go krytyce, skoro słowa na przykład św. Cypriana uznawano z aktualne i prawdziwe zarówno w czasach, kiedy żył, jak też na przełomie XVI i XVII stulecia. Z kolei w przypadku świadectw wątpliwych bądź nie zaliczanych do tradycji sytuacja była odwrotna. Dlatego zarzut „zmyślonego poselstwa" Melecjusza Smotryckiego mógł być obalony jedynie wskazaniem dokładnego źródła:

> Ostatnie i grube kłamstwo [...] ma, gdy daje znać, iż te książki w Grecyjej po grecku pisano, a on je z słowieńskiego na polskie przetłumaczył. [...] **Niech autentyk grecki ukaże abo i słowieński, jeśli słowo od słowa w te książki wnosi, a swego i heretyckiego nic nie mówi**[55].

Interesujące, że podobne wymaganie stawiał kaznodzieja także sobie, kiedy powoływał się na świadectwo współczesne. Przykład listu metropolity Cyryla Lukarysa, który dołączył kaznodzieja do drugiego wydania dzieła *O jedności Kościoła Bożego* oraz do utworu *Na treny i lament Teofila Ortologa*, pozwala odtworzyć podstawową operację krytyczną, jaką stosował Skarga w celu nadania dokumentowi statusu źródła historycznego. Przede wszystkim należało ustalić pochodzenie i okoliczności powstania tekstu, a następnie sprawdzić różne jego warianty (odpisy, tłumaczenia). Na końcu dołączyć trzeba było odpowiednią interpretację. Skarga streścił zatem charakter poselstwa metropolity, po czym wyjaśnił, że odpis listu otrzymał z rąk arcybiskupa lwowskiego Dymitra Solikowskiego, sam zaś autentyk znajduje się w kapitule lwowskiej. Autorytet Lukarysa wzmacniała dodatkowo własna obserwacja. Kaznodzieja poznał metropolitę na synodzie brzeskim, dzięki czemu mógł stwierdzić, że „człowiek to jest prawdziwy i uczony"[56]. Wiarygodność zarówno świadectwa posła, jak również samego Skargi potwierdzać miały ponadto dwie wersje językowe listu: łacińska („oryginalna") oraz polska z załączonym objaśnieniem. Winę „greków" upatrywał metropolita w ich grzechu odstępstwa. W omówieniu tego samego fragmentu listu dodał Skarga, że z pewnością chodziło nie tylko o współczesnych wyznawców obrządków wschodnich, ale również o „upór i hardość

[55] *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. A_2 r.
[56] Tamże, k. O_2 v.

od odszczepieństwa przodków i ojców ich, greków". Takie rzutowanie winy na przeszłość nosiło znamiona uogólnienia i zmierzało w stronę wyklarowania się wyraźnego podziału na prawdziwe świadectwa katolików i bałamuctwa „schizmatyków". W konsekwencji, miernikiem wiarygodności danego źródła stawała się nie tyle zgodność tłumaczenia i wykładni z oryginałem, ile zwyczaj. W innym miejscu stwierdził kaznodzieja wprost: „Nie na rzymski ani łaciński Kościół, ale na grecki stara jest przymówka [...] i dawne ich obwinienie, iż księgi fałszują nie tylo doktorów, ale samego Pisma Ś‹więtego› słowa, a miasto nich heretyckie podmiatają i katolickie wyrzucają"[57]. Po czym dodał z rozbrajającą nieco szczerością: „A to mówiąc, dobrym i świętym grekom nie przymawiam i krzywdy czynić nie chcę. Każda nacyja łotry ma, ale jedna więcej niż druga".

Przykład powyższy z całą pewnością nie wyczerpuje złożonej problematyki stosowania źródeł historycznych przez Skargę, jednak odsłania charakterystyczną dla niego ambiwalentność w traktowaniu świadectw. Kaznodzieja nie ufał dokumentom. Nie odmawiał im wprawdzie wartości dowodowej, jednak uznawał je za medium nietrwałe i mylne. Liczne przykłady na kartach dzieł polskiego jezuity (jak choćby „niedoskonałość" greki jako języka tłumaczenia Biblii, kwestia *filioque*, czy wspomniany przykład papieża Jana VIII) pokazują, do jak fatalnych konsekwencji mogło doprowadzić pismo wykorzystane w niewłaściwy sposób. Jedynie autorytetu osoby nie da się w żaden sposób podważyć — w myśl głębokiego przeświadczenia o wyższości tradycji nad słowem pisanym[58]. Skarga przekonywał, że dokument sam w sobie nic nie znaczy. Wartość źródłową nadaje mu dopiero autorytet przyszłego dziejopisarza. To właśnie od tego ostatniego zależeć będzie, czy historia utrwalona w piśmie stanie się lekarstwem na teraźniejszość, czy jedynie „wynalazkiem niepamięć w duszach ludzkich siejącym"[59].

Poczynione obserwacje potwierdzają przyjęte na początku założenie, że historia była dla Skargi nie tylko doskonałym źródłem erudycji, ale że przede wszystkim spełniała rolę szczególnie ważną w procesie rozumienia współczesnych jezuicie sporów religijnych. Kaznodzieja patrzył na nie przez pryzmat wydarzeń, jakie następowały w toku wielowiekowych kontaktów Kościoła rzymskiego z chrześcijańskim Wschodem, przy czym wyraźnie podkreślał, że rola historii spełnia się przede wszystkim w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości, a dopiero na następnym miejscu w poznawaniu dziejów dla nich samych. Wiązało się to z przyjęciem odpowiedniej postawy. Przekonaniu, że sensu całej historii należy poszukiwać w jej źródłach, towarzyszyło przeświadczenie o kluczowej roli, jaką pełnił autor odwołujący się do przeszłości — to przecież on miał sprawić, aby stała się zrozumiała dla odbiorcy; był też odpowiedzialny za ukształtowanie swojej opowieści w taki sposób, aby była uznawana za **prawdziwą**. Dla Skargi gwarantem, a zarazem miarą tej prawdziwości była zgodność z nauką Stolicy Piotrowej, która — w myśl ówcześnie eksponowanych znaków Kościoła — pozostawała **niezmienna**. Tę niezmienność Skarga konsekwentnie przeciwstawiał pozostałym

[57] Tamże, k. G_3 r.

[58] Swój stosunek do świadectw pisanych i tradycji najpełniej wyraził Skarga w rozdziałach trzecim, czwartym i piątym części pierwszej swego przedostatniego dzieła *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Wilno 1611, k. A_2 v–B_3 r).

[59] Platon, *Fajdros*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. S. Stabryła, Warszawa 2007, s. 64.

odłamom religijnym, jako nie mającym korzeni w historii świętej, a zatem nieprawdziwym. Chodzi tu o stwierdzenie, że dla kaznodziei królewskiego, jako dla narratora przeszłych wydarzeń, kwestia choćby tego, czy Focjusz **naprawdę** fałszował papieskie listy, wcale nie musiała być ważna — z tych samych powodów, dla których, przykładowo, widzenie średniowiecznego artysty nie zawierało elementów obserwacji rzeczywistości[60]: po prostu przyjmował założenia negujące potrzebę dowodzenia słuszności takich czy innych postulatów bądź metod własnej praktyki pisarskiej.

Przykład kaznodziei królewskiego nie był zresztą odosobniony. Dla środowiska, z którego się wywodził, historia stanowiła niezwykle ważny problem, nawet jeśli jeszcze nie traktowano jej jako odrębnej dziedziny nauki. W roku 1593 Antonio Possevino opublikował słynną *Bibliotekę*, w której całą księgę szesnastą poświęcił sposobowi wykładania dziejów, podporządkowanemu katolickiej wizji świata[61]. W pierwszej połowie XVII wieku rozpoczęli działalność bollandyści, których owocami pracy stały się monumentalne *Acta sanctorum*, uznawane za jedno z najdojrzalszych pod względem wykorzystania aparatu krytycznego dzieł historiografii chrześcijańskiej. Wydaje się, że narastające zainteresowanie historią w środowisku kościelnym tłumaczyć należy ogólnymi przemianami kultury w nowożytnej Europie. Odejście od średniowiecznego uniwersalizmu naukowego na rzecz wyklarowania się samodzielnych dziedzin z właściwymi tylko im metodami to niewątpliwie jeden z najważniejszych znaków czasu. Dla historii ważne było jednak już samo dostrzeganie, że może ona stanowić odrębny przedmiot obserwacji — nawet wtedy, gdy skrywa się w cieniu retoryki i teologii.

History at the Service of Religious Polemics – the Example of Relations between Rome and Eastern Christianity in the Works of Piotr Skarga

Summary

At the turn of the 16th and the 17th centuries history did not yet possess the status of scientific nature in the modern sense. It constituted however an essential element of the contemporary religious disputes between the Catholics and the Reformation polemicists as well as the representatives of the Eastern factions of Christianity.

The author analyses the issue of history in the Church presented works of the Jesuit priest Piotr Skarga which are devoted to the matters of the unification of the Ruthenian Orthodox Church with the Holy See. The works of the royal preacher constitute an interesting subject of analysis since they serve as an example of presenting two traditions of comprehending history: epistemological, which gives the past events the role to create sense and rhetoric — which emphasizes the form of expression and the persuasive quality of presenting the past. The conviction that one should seek for the sense of the entire history at its roots, was accompanied by the belief concerning the key role of the author, who by describing the past, was at the same time responsible for credibility of the events presented.

The review of the aspects selected out of the historical issues presented in the polemics with Eastern Christianity, indicates that for Skarga the past was not only an excellent source of erudition but most of all it served a significant role in the process of comprehending the religious disputes contemporary to the Jesuit.

[60] W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa 1962, s. 55.

[61] Na temat dzieła Possevina zob. T. Bieńkowski, *„Bibliotheca selecta de ratione studiorum" Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 291–307.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Katarzyna Kiszkowiak[1]
Uniwersytet Gdański

Wątek *Mater Dolorosa* w *Rozmyślaniach dominikańskich*. Maryja w scenach pożegnania z Jezusem w Betanii

I. Uwagi wstępne

Rozmyślania dominikańskie stanowią obszerny staropolski utwór apokryficzny o tematyce pasyjnej. Rękopis, należący w chwili obecnej do Biblioteki Klasztoru Karmelitanek Bosych w Krakowie, liczy 122 karty pergaminowe, zawiera bogatą dekorację, na którą składa się między innymi 117 całostronicowych miniatur. Manuskrypt powstał krótko przed 1532 rokiem w klasztorze Dominikanów pod wezwaniem Świętej Trójcy w Krakowie. Tekst wyszedł spod pióra jednego pisarza, lecz w późniejszym czasie kilka innych rąk dokonywało w nim poprawek i uzupełnień[2].

Rozmyślania są sporządzoną przez anonimowego autora kompilacją z różnych źródeł łacińskich. Jest to dzieło obliczone przede wszystkim na niezwykle drobiazgowy opis cierpień fizycznych Jezusa Chrystusa, na przedstawienie Jego męki w sposób niebywale realistyczny, z licznymi scenami nasyconymi okrucieństwem i makabryzmem[3].

[1] Dr Katarzyna Kiszkowiak — jest adiunktem Katedrze Historii Literatury Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się tematyką religijną w literaturze dawnej. Specjalizuje się w badaniach nad topiką hagiograficzną w literaturze staropolskiej oraz powszechnej epok dawnych. Badania powyższe zaowocowały powstaniem pracy doktorskiej *„Żywoty Świętych" Piotra Skargi. W kręgu topiki hagiograficznej*, (Kraków 2008, Collegium Columbinum). Obecnie prowadzi badania nad wątkami maryjnymi w apokryfach staropolskich (w ramach przygotowywanej rozprawy habilitacyjnej). Kontynuacją zainteresowań *Żywotami Świętych* Piotra Skargi są badania nad stanowiącymi część tego dzieła utworami o tematyce maryjnej.

[2] W. R. Rzepka, W. Wydra, *Wstęp* do *Rozmyślań dominikańskich*, [w:] *„Cały świat nie pomieściłby ksiąg". Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. …, wstęp M. Adamczyk, Warszawa–Poznań 1996, s. 309. Szerzej o tym w: tamże; T. Michałowska, *Średniowiecze*, wyd. 4, Warszawa 1997, s. 611; K. Górski, *Analiza pisarska — metoda wydawnicza — zagadnienie autorstwa*, [w:] *Rozmyślania dominikańskie*, wyd. i oprac. …, W. Kuraszkiewicz, oprac. ikonograficzne Z. Rozanow, wstęp komparatystyczny T. Dobrzeniecki, Wrocław 1965, „Biblioteka Pisarzów Polskich", seria A, nr 3, s. V–XIV (dalej: *RD* — wszystkie nasze cytaty z *Rozmyślań dominikańskich* pochodzą z tejże edycji); tenże, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich" na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 2, Wrocław 1965, s. 303–320; tenże, *Znaczenie „Rozmyślań dominikańskich" dla kultury polskiej przełomu XV i XVI wieku*, [w:] *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 203–207.

[3] W. R. Rzepka, W. Wydra, *dz. cyt.*, s. 309. Por. także: T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 611–612.

Istotną rolę w utworze pełnią miniatury. Nie są one li tylko prostym dodatkiem ilustracyjnym[4], lecz — odtwarzając zdarzenia pasyjne w ich kolejności chronologicznej — układają się w paralelny z narracją słowną obrazowy plan przedstawieniowy, mający potęgować ekspresję opowieści[5].

Zamysłem niniejszego artykułu jest zbadanie przeobrażeń poczynionych przez bezimiennego autora apokryfu w stosunku do wielce lakonicznej informacji ewangelicznej na temat uczestnictwa Matki Bożej w Pasji Jezusa, zidentyfikowanie zasadniczych sposobów pisarskiego postępowania w obrębie zmian dokonanych względem tekstu biblijnego, a wreszcie określenie celu działań twórcy staropolskiego. Ze względów objętościowych ograniczamy się do przedstawienia wątku *Mater Dolorosa* w scenach pożegnania z Jezusem w Betanii, pomijając tenże wątek w scenach ukrzyżowania i pogrzebu Jezusa[6]. W tekście nie ukazujemy zatem pełnego „spektaklu męki" Zbawiciela. Wyrażenia *Mater Dolorosa* używamy wszelako ze świadomością, iż cierpienie Matki Bożej obejmuje okres znacznie dłuższy niż Pasja Jezusa *sensu stricto*[7].

II. Wątek *Mater Dolorosa* w *Rozmyślaniach dominikańskich*. Maryja w scenach pożegnania z Jezusem w Betanii

O śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, jak również o wypadkach bezpośrednio wydarzenia te poprzedzających (między innymi namaszczenie w Betanii, Ostatnia Wieczerza, modlitwa Jezusa w Ogrójcu, zaparcie się Piotra) i następujących później (między innymi ukazanie się Jezusa uczniom oraz wniebowstąpienie) mówią następujące fragmenty Pisma Świętego: Ewangelia św. Mateusza 26, 1–28, 20; Ewangelia wg św. Marka 14, 1–16, 20; Ewangelia św. Łukasza 22, 1–24, 53; Ewangelia wg św. Jana 12, 1–21, 25[8]. Należy wszelako już tutaj nadmienić, iż osoba Matki Bożej jest zasadniczo nieobecna w ewangelicznych relacjach o męce Jezusa. Jedyny wyjątek w tej mierze stanowi Ewangelia św. Jana 19, 25–27. Jest to wyłączny urywek Pisma, który przekazuje jakiekolwiek dane na temat obecności Najświętszej Maryi Panny przy śmierci Chrystusa[9].

[4] W. R. Rzepka, W. Wydra, *dz. cyt.*, s. 309.

[5] T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 611.

[6] Jest on przedmiotem innego artykułu. Zob. K. Kiszkowiak, *Wątek Mater Dolorosa w „Rozmyślaniach dominikańskich". Maryja w scenach ukrzyżowania i pogrzebu Jezusa*, [w:] *Język. Religia. Tożsamość V. W kręgu języka religii i wiary*, red. G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 93–107.

[7] Por. J. Misiurek, *Matka Boża w dziejach duchowości katolickiej*, Lublin 2006, s. 67–68.

[8] Wszystkie nasze cytaty i odsyłacze biblijne pochodzą z/odsyłają do następującej edycji: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 3 popr., Poznań–Warszawa 1988 (dalej: *BT*). Na temat Pasji Jezusa Chrystusa por. także: R. Pesch, *Historia męki*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wyd. 2, Warszawa 1995, s. 434–435; R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, tłum. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 111–118.

[9] W żadnym innym piśmie Nowego Testamentu nie wspomina się o obecności Maryi pod krzyżem Jezusa ani w ogóle podczas Paschy w Jerozolimie (E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, „Biblioteka Pomocy Naukowych Wydziału Teologicznego UAM", nr 26, s. 41). Por. także: R. Brownrigg, *dz. cyt.*, s. 164. Nadmieńmy przy tym za E. Adamiak (*dz. cyt.*, s. 41), iż brak bezdyskusyjnego rozstrzygnięcia kwestii

W *Rozmyślaniach dominikańskich* postać Maryi pojawia się na dłużej przede wszystkim w scenach pożegnania z Synem w Betanii, następnie zaś pod krzyżem oraz po zdjęciu ciała Jezusa z krzyża. W tych dwóch konstytutywnych punktach dzieła — początkowym i końcowym — dochodzi też do głosu z wielką siłą żywioł emocjonalny, głęboka, połączona z cierpieniem i rozpaczą miłość Matki i Syna[10]. Anonimowy twórca apokryfu wkłada tu w usta Maryi obszerniejsze wypowiedzi, przy czym w scenach pożegnania w Betanii stanowią one element dialogu prowadzonego z Jezusem. Ogółem, jak podaje Karol Górski, sceny, w których występuje Maria, stanowią *ca* 10% objętości całego tekstu[11], co oczywiście jest przede wszystkim konsekwencją faktu, iż to nie Maryja, lecz Jezus jest postacią pierwszoplanową dzieła. Być może też autor staropolski ma w pamięci same źródła biblijne, które — jak podaje Valerie Abrahamsen — przedstawiają rolę Maryi jako malejącą wraz ze wzrostem roli Syna. Proces ten obserwujemy zasadniczo od czasu rozmowy dwunastoletniego Jezusa w świątyni z uczonymi w Piśmie (Łk 2, 41–52). Potem o Maryi wspomina się w kontekście wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12), przy ukrzyżowaniu Chrystusa (lecz tylko w J 19, 25–27) oraz w Dz 1, 14[12]. Gwoli pełnej ścisłości: rzeczona zmiana proporcji ważności osób Maryi i Jezusa, przybierająca formę linearną i obejmująca całokształt życia Jezusa, odnosi się do wymienionych wyżej tekstów kanonicznych. Owej linearności nie ilustruje natomiast w żaden sposób tekst *Rozmyślań*, przedstawiający jedynie ostatnie dni życia Jezusa. Jeśli jednak apokryfista staropolski wspomniane teksty kanoniczne dobrze znał i miał świadomość, iż autorzy biblijni ukazują stopniowy — w miarę upływu czasu — wzrost znaczenia postaci Jezusa przy jednoczesnej redukcji roli Maryi, to można przyjąć, iż ograniczając wartość udziału wypowiedzi Matki w *Rozmyślaniach* do niewielkiego procentu, czyni on — choć może niezbyt czytelną na pierwszy rzut oka — aluzję do Pisma. *Rozmyślania* obejmują wszak wyłącznie końcowy odcinek życia Jezusa, a zatem dotyczą tego czasu, kiedy — według tekstów kanonicznych — doniosłość Jego roli osiąga swoje apogeum. Działanie autora staropolskiego w tym zakresie pozostawałoby zatem w zgodzie z postępowaniem pisarzy biblijnych. Więcej nawet: ponieważ *Pismo* w dobie staropolskiej traktowano jako autorytatywne słowo Boże, jako miarodajnego świadka minionego czasu oraz źródło wiedzy na temat najdawniejszej historii świata i człowieka, a nawet jako skarbnicę gotowych struktur myślowych, odwoływanie się doń stanowiłoby świadectwo dbałości autora *Rozmyślań* o wiarygodność narracji (*narratio verisimilis*).

Można też ująć omawiane zagadnienie z przeciwnej strony: fakt, iż sceny z udziałem Maryi obejmują jedynie nikły procent objętości całego tekstu rodzimego, nie zmienia

historyczności rzeczonej sceny. Olbrzymia natomiast większość egzegetów zgadza się z poglądem, że ma ona głęboką wymowę symboliczną. Por. też wykład treści teologicznej *J 19, 25–27*, [w:] A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, Myśl Teologiczna nr 43, s. 113–117.

[10] Szerzej o tym w: T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 612.

[11] K. Górski, *Znaczenie „Rozmyślań dominikańskich" dla kultury polskiej*…, s. 205.

[12] V. Abrahamsen, *Maryja, Matka Jezusa*, [w:] *Słownik wiedzy biblinej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, tłum. A. Karpowicz, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 502. Szerzej o tym w: tamże.

faktu, że apokryfista, pisząc o Pasji Jezusa, poświęca postaci Maryi nieporównanie więcej uwagi, aniżeli czynią to — pisząc o tejże Pasji — autorzy nowotestamentowi. Taki jest zresztą elementarny cel istnienia apokryfów: przypomnijmy za Marią Adamczyk, iż dzieła apokryficzne podejmowały i realizowały te wątki Pisma Świętego, które zostały pominięte bądź niedopowiedziane w kanonicznym źródle. Były one przede wszystkim obliczone na zaspokojenie pobożnej ciekawości odbiorców[13]. Wolno zatem sądzić, iż pierwszą, podstawową intencją pisarza staropolskiego było zadośćuczynienie potrzebom wyobraźni czytelnika poprzez udzielenie mu możliwie wyczerpujących odpowiedzi na rozmaite pytania i wątpliwości, które mogła rodzić u niego już to prywatna lektura, już to słuchanie podczas nabożeństw fragmentów Pisma traktujących o ofierze krzyżowej Zbawiciela. Celem apokryfisty, odwołującego się w tym względzie do intelektu odbiorcy, było podanie mu szczegółowej wiedzy na temat cierpień nie tylko samego Chrystusa — którego postać jest w jego tekście, powtórzmy, pierwszoplanowa — lecz także zasadniczo pominiętej pod tym względem przez Ewangelistów (z wyjątkiem J 19, 25–27) Maryi. Już tu zasygnalizujmy, iż w celu wzmocnienia wiarygodności swej relacji autor nawiązuje do Pisma Świętego w sferach *inventio* i *elocutio*.

Wspomniane pominięcie osoby Matki Bożej w kanonicznych relacjach o męce i śmierci Jezusa skłania następnie do mniemania, iż drugim istotnym zamiarem autora staropolskiego było dowartościowanie roli Maryi w Pasji Jezusa Chrystusa, o której, powtórzmy — poza J 19, 25–27 — milczy przekaz ewangeliczny. W ramach owego działania o charakterze waloryzującym autor dąży do zogniskowania uwagi odbiorcy na przeżyciach Maryi podczas męki Jezusa. Warto bowiem zauważyć, że *Pismo* w ogólności dosyć powściągliwie traktuje kwestię uczuć Maryi. Autorzy biblijni nie mówią o nich zbyt wiele; istotnym wyjątkiem w tej mierze jest na pewno scena Zwiastowania, w której św. Łukasz wspomina o zakłopotaniu Maryi[14] oraz o Jej lęku[15], jak również *Magnificat*[16]. Koncentrując uwagę czytelnika na doświadczeniach wewnętrznych, jakie stały się udziałem Maryi w związku ze śmiercią Jezusa, apokryfista daje mu wyobrażenie o ogromie Jej osobistego cierpienia, które — podkreślmy raz jeszcze — Ewangelia pokrywa całkowitym milczeniem. Drugim zatem ważnym celem apokryfisty było z pewnością oddziaływanie na emocje odbiorcy, a zwłaszcza wywołanie jego wzruszenia. Z pewnością niebagatelne znaczenie ma tutaj fakt, że autor staropolski eksploatuje w swym dziele temat o dużej zdolności poruszania uczuć chrześcijańskich[17]. Zmierzając do tego celu, używa on słownictwa obliczonego na werbalizację uczuć łączących oboje bohaterów.

---

[13] M. Adamczyk, *Apokryf*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, wyd. 2 popr. i uzup., Wrocław 1998, s. 48.

[14] Por.: „Ona zmieszała się na te słowa […]" (*BT*, Łk 1, 29).

[15] Por.: „[…] Nie bój się, Maryjo […]" (*BT*, Łk 1, 30).

[16] Z tym jednak zastrzeżeniem, że hymnu tego nie należy uważać za stenograficzne powtórzenie słów Maryi. Stanowi on swobodną konstrukcję literacką, ułożoną w oparciu o prawzory ze Starego Testamentu (przypis do Łk 1, 46, [w:] *BT*, s. 1181. Szerzej o tym w: tamże).

[17] Por. tu uwagę J. Krzyżanowskiego (*Historia literatury polskiej. Alegoryzm — preromantyzm*, wyd. 4, Warszawa 1974, s. 41), który pisze, iż zwłaszcza trzy tematy o dużej zdolności poruszania uczuć chrześcijań-

Napomknijmy przy tym wszystkim, iż autor *Rozmyślań* skupia się zasadniczo na szczegółowych opisach cierpień fizycznych Jezusa; Matka Boża natomiast uczestniczy w nich duchowo i uczuciowo. Jak zauważa Teresa Michałowska, podział ról Matki i Syna w Pasji został wyraźnie wyznaczony przez samego Jezusa przy pożegnaniu w Betanii[18]. Gdy w scenie ostatecznego rozstania Maryja prosi Syna o śmierć: „Moj miły Synu […], umorz mię pirzwej niż sam umrzesz, boć przez Ciebie żywa być nie żądam" (*RD*, s. 10), Jezus odpowiada Jej słowami: „Jest to wola Ojca mego, iż mię masz pochować w grobie po mej śmierci i przy me[j] męce będziesz. Ja na ciele cierpieć będę, a Ty, miła Matko, na duszy i na sercu, patrząc na mię umierającego na krzyżu" (*RD*, s. 10). Tego podziału ról autor dzieła w sposób dość konsekwentny przestrzega, aczkolwiek z drugiej strony wspomina on nieraz także o cierpieniach duchowych Jezusa, których przejawami są okazywane Matce współczucie i litość, jak również płacz, np.: „[Jezus] […] lutował Jej smętku […]" (*RD*, s. 3); „[…] Jezus i sam z Nią płakał i wzdychał" (*RD*, s. 11); „A Pan Jezus widząc Matkę płacząc, i sam płakał […] (*RD*, s. 13)"; „Ale Pan Jezus, przytuliwszy ku piersiam swem Matkę, pocałował i podał ją Magdalenie […], silno wzdychając i płacząc […] (*RD*, s. 13)"; „[…] łzy zalewały oczy Jego, lutując Matki" (*RD*, s. 14).

Przejdźmy do analizy fragmentów tekstu *Rozmyślań*, obejmujących sceny pożegnania Maryi z Jezusem w Betanii. Już teraz nadmieńmy, iż w rzeczonych scenach apokryfista przedstawia Maryję w roli nieustająco obecnej w życiu Syna, troskliwej i wspierającej matki, która nade wszystko pragnie chronić swoje dziecko przed złem, Jezusa natomiast — jako wiernego syna, w pełni odwzajemniającego miłość swej rodzicielki. Czyniąc to, autor staropolski zmierza do wzmocnienia swej wiarygodności na drodze wielokrotnych odwołań do Pisma w sferach *inventio* i *elocutio*. Dąży on także do zwerbalizowania więzi emocjonalnej, łączącej oboje bohaterów.

Rozpocznijmy od fragmentu *Rozmyślań*, w którym narrator opowiada o wyprawie Jezusa do Jerozolimy w Niedzielę Palmową:

> […] w Niedzielę Kwietną brał się Pan Jezus do Jeruzalem […] i jął żegnać Matkę podług zwyczaju swego, bo nie chodził nigdy kazać, aż Matkę pożegnał. Takież tedy uczynił, ale Matka Dziewica Maria jęła odmawiać tę drogę, rzekąc: „O moj miły Synu, nie raczy chodzić ten raz do Żydow, wszako cię niedawno chcieli kamienować". Ale Pan Jezus odpowiedział: „Jest to wola Ojca Niebieskiego, iż tam dziś mam być, wypełnić to, nacz mię Ojciec zesłał". A tedy Panna przyzwoliła, i pożegnał Pan Jezus matkę, ktora płakała, abociem czuło Jej serce […], co się tam miało przygodzić Jej miłemu Synu. Ale Pan Jezus ciesząc Matkę, obiecał się Jej przydź na wieczerzą[19].

We fragmencie powyższym istotna jest aluzja do płaszczyzny inwencyjnej Pisma, które podaje relację na temat uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy[20]. Żaden

skich nie miały dość materiału, by zadowolić wyobraźnię: żywot Matki Boskiej; dzieciństwo Jezusa; ofiara Zbawiciela na Golgocie. Dlatego stały się one ulubionym przedmiotem utworów o charakterze apokryficznym.

[18] T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 612.

[19] *RD*, s. 1–2.

[20] Por. *BT*, Mt 21, 1–11; Mk 11, 1–11; Łk 19, 29–40; J 12, 12–19.

z Ewangelistów jednak nie wspomina w kontekście tego wydarzenia o Maryi. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z przetworzeniem tekstu biblijnego, mającym na celu skierowanie uwagi odbiorcy na postać Maryi, na Jej uczucia towarzyszące wydarzeniu przedstawionemu w tekście kanonicznym, jak również na relację Matki z Synem.

Jednocześnie pragnąc zaprezentować siebie jako osobę godną zaufania oraz własną narrację – jako miarodajną i kompetentną, autor staropolski stosuje w swej wypowiedzi stylizację biblijną. Nawiązaniem do sfery elokucyjnej Pisma, w zakresie składni, jest w przytoczonym urywku przede wszystkim łączenie zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym przy pomocy spójników („i", „bo", „aż", „ale", „iż", „abociem"), jak również rozpoczynanie wypowiedzeń od spójników („a", „ale"). Wielospójnikowość zdań tekstów ksiąg biblijnych stanowi, jak przypomina Jan Godyń, jedną z najważniejszych cech stylu biblijnego. W Piśmie Świętym największą frekwencję mają spójniki „i" oraz „a", tworzące współrzędne związki składniowe[21].

Apokryfista nawiązuje też do płaszczyzny organizacji słownej Pisma w zakresie frazeologii. Odnotujmy tu użycie przez pisarza staropolskiego synekdochy według zasady *pars pro toto*: „[…] abociem czuło Jej serce […]"[22]. Ten typ metafory jest wielce charakterystyczny dla Biblii, w tym zwłaszcza dla Księgi Psalmów[23]. Powtórzmy, iż naśladowanie stylu biblijnego uznać trzeba za przejaw troski autora o wiarygodność narracji.

Przy tym wszystkim wspomnieć należy, iż w celu zobrazowania więzi uczuciowej łączącej Maryję i Jezusa, apokryfista stosuje nacechowane emocjonalnie słownictwo. W powyższym urywku występuje dwukrotnie epitet przymiotnikowy „miły", określający słowo „Syn". Raz epitet ten zostaje włożony w usta Matki („O moj miły Synu […]"); raz natomiast pojawia się on w wypowiedzi samego narratora i świadczy o jego zaangażowaniu w temat utworu („[…] co się tam miało przygodzić Jej miłemu Synu").

W dalszych słowach tekstu *Rozmyślań* pisarz rodzimy podkreśla głębokie przywiązanie Maryi do Jezusa:

> Matka Dziewica Maria wyprowadzała Syna tak daleko, poki Jego wola była […]. Otoż już Jezus idzie w drogę, a Matka stojąc patrzy za Niem, wzdychając po Niem i rozmawiając o Niem z Magdaleną i Martą, Jego gospodynią. Abociem rady by szły za Niem, ale jem Jezus zakazał, rzekąc, aby w Betaniej ostały. A wrociwszy się do domu, po Jezusie tęskniły, i o Niem ten cały dzień rozmawiały. (*RD*, s. 2)

W urywku tym, obok użycia spójników na początku zdań („abociem", „a") oraz łączenia przy ich pomocy zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym („poki", „a", „i", „ale", „aby") odnotowujemy inną aluzję do *Pisma* w sferze organizacji słownej, w zakresie składni, a mianowicie obecność wielce charakterystycznego dla stylu biblij-

[21] J. Godyń, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków 1995, s. 17. Szerzej o tym w: tamże. Por. także: T. Kostkiewiczowa, *Stylizacja biblijna*, [w:] M. Głowiński i in., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 3 posz. i popr., Wrocław 1998, s. 539–540.

[22] Jedną z cech stylu biblijnego jest słownictwo nasycone konkretem (T. Kostkiewiczowa, *dz. cyt.*, s. 539). Pozostaje ono w z związku ze starotestamentową somatyczną koncepcją człowieka. Por. na ten temat: A. Kamieńska, *Twarze Księgi*, wyd. 3, Warszawa 1990, s. 53–55.

[23] Por. np.: *BT*, Hi 13, 1; 34, 3; Ps 10, 15a; 18, 21b; 19, 9; 28, 4c; 37, 30; 52, 6b; 56, 14b; 92, 12a.c; 119, 58a.59b.101a; 120, 2b–c.3c.

nego imiesłowowego równoważnika zdania, wyrażonego imiesłowem przysłówkowym uprzednim, w wypowiedzeniu wielokrotnie złożonym („A wrociwszy się do domu, po Jezusie tęskniły, i o Niem ten cały dzień rozmawiały")[24]. Zauważamy tu również inną cechę biblijnej składni: przewagę ilościową parataksy nad hipotaksą[25].

W dalszym toku swej relacji apokryfista przekonuje, iż rzeczone uczucia Matki do Syna są obopólne:

Gdy wszedł Pan Jezus na Gorę Oliwną, obrocił się ku Betaniej, gdzie zasmęconej Matki odszedł, i lutował Jej smętku jako Jej Syn, ktora stała smętno, patrząc, kędy szedł. (*RD*, s. 3)

W urywku powyższym zauważamy obecność epitetu imiesłowowego, mówiącego o uczuciowym stosunku Matki do Syna: „zasmęcona". Idzie on niestety w parze z brakiem dbałości autora o różnicowanie leksyki: w jednym zdaniu, obok wspomnianego imiesłowu, występują wyrazy z tej samej rodziny: rzeczownik „smętek" oraz przysłówek „smętno".

Wedle słów twórcy *Rozmyślań* Maria niepomiernie lęka się śmierci Jezusa:

Gdyż było we środę po wieczerzy, stanęła miła Matka podle Syna, patrząc Nań, rozmyślając śmierć Jego, ale Jezus, ciesząc Matkę, mowił k Niej: „O, nie płaczy o śmierć moję, miła Matko, boć trzeciego dnia zmartwychwstanę, i ukażęć chwałę mego Bostwa". (*RD*, s. 8)

W słowach tych, obok łączenia zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym przy pomocy spójników („ale", „boć", „i"), zauważamy kolejne nawiązanie do Pisma w płaszczyźnie elokucyjnej, w zakresie składni. Autor staropolski naśladuje mianowicie charakterystyczny dla Biblii paralelizm zdań i ich składników („patrząc […], rozmyślając […]"; „zmartwychwstanę, […] ukażęć […]")[26]. Występuje tutaj także dwukrotnie wspomniany wyżej, nacechowany emocjonalnie epitet „miła", określający słowo „Matka". Pojawia się on raz w słowach narratora („[…] stanęła miła Matka podle Syna […]"), raz natomiast w wypowiedzi Jezusa („[…] miła Matko […]").

W kolejnym fragmencie *Rozmyślań* apokryfista powiada, iż Maryja próbuje odwlec nieuchronny los:

A tedy Panna Maria pokornie poklęknęła, złożywszy ręce, i rzekła: „O moj miły Synu, jeszcze proszę, może li to być, raczy na dalszy czas oddalić swoję mękę, aby dusza moja i serce z Twej oblicznośći pociechę miało". Pan Jezus odpowiedział: „Wiedz to, miła Matko, iż dziś już czas ten przyszedł od Ojca od wiekow zamierzony, w ktory rodzaj ludzki odkupić mam […]. Otoż ja zstąpiłem w żywot Twoj dziewiczy i narodziłem się, przyjąwszy człowieczeństwo, chcąc ukoić płaczliwe głosy. Otoż dziś już za nie umieram […], dziś dokonam zbawienia ludzkiego". (*RD*, s. 10–11)

Apokryfista w powyższym urywku stosuje stylizację biblijną w zakresie składni: wskażmy obecność imiesłowowych równoważników zdania w wypowiedzeniach złożonych („[…] Panna Maria pokornie poklęknęła, złożywszy ręce […]"; „[…] narodziłem się, przyjąwszy człowieczeństwo […]"), paralelizm zdań i ich składników („[…]

[24] Por. J. Godyń, *dz. cyt.*, s. 17–18.
[25] Por. tamże, s. 17.
[26] Por. tamże, s. 16.

dziś już za nie umieram […], dziś dokonam zbawienia ludzkiego") oraz wielospójnikowość zdań („a", „i", „aby", „iż").

Odnotujmy też kolejne użycie charakterystycznej dla Biblii konstrukcji *pars pro toto*: „[…] aby dusza moja i serce […] pociechę miało". Celem odwołań pisarza staropolskiego do Pisma w sferze organizacji słownej jest, powtórzmy, uwiarygodnienie narracji apokryficznej.

Jednocześnie, kierując uwagę odbiorcy ku uczuciom łączącym bohaterów, autor rodzimy po raz kolejny wkłada w usta bohaterów zabarwiony emocjonalnie epitet „miły" („O moj miły Synu […]"; „Wiedz to, miła Matko […]"). Powtarzając jednak wielokrotnie ten sam przymiotnik i nie próbując go zastępować synonimami, osiąga on niezbyt szczęśliwy rezultat stylistycznej monotonii.

W dalszym toku narracji apokryfista rodzimy powiada, iż Matka usiłuje także złagodzić przyszłą mękę swego Syna:

> A tedy Dziewica Maria rzekła: „Bądź Twa wola, Synu miły, wszakoż Cię wżdy proszę, nie daj oblicza Twego policzkować i plwać, i oczy zawięzować, i Twej głowy cierniem koronować". Ale Jezus rzekł: „Miła Matko, wszytko Pismo ma być spełniono, rzekąc: 'Widzieliśmy go jako trędowatego a barwy niemającego […] od policzkow i od uplwania'. A przeto, gdy mię tak ujźrzysz, miła Matko, miej tedy cierpliwość". O, tedy Panna rzewno płakała, aże Jezus i sam z Nią płakał i wzdychał. (*RD*, s. 11)

W urywku powyższym wskażmy najpierw zastosowanie paralelicznego toku składniowego („[…] nie daj oblicza Twego policzkować i plwać, i oczy zawięzować, i Twej głowy cierniem koronować"), a także wzmiankowaną już tendencję do rozpoczynania zdań od spójników („a", „ale") oraz do łączenia przy ich pomocy zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym („i", „przeto", „aże").

Obok tych nawiązań do Biblii w sferze organizacji słownej, Pismo Święte jest w zacytowanym fragmencie obecne poprzez reminiscencję z Księgi Izajasza: „Widzieliśmy go jako trędowatego a barwy niemającego […] od policzkow i od uplwania"[27]. Nawiązywanie do sfery inwencyjnej Pisma przez powoływanie się na jego słowa służy, podobnie jak naśladowanie stylu biblijnego, wzmocnieniu wiarygodności narracji apokryficznej, aczkolwiek — gwoli ścisłości — w tym wypadku mówić należy nie o cytacie, lecz o przetworzeniu bliskim cytatowi, z widocznymi odstępstwami od litery tekstu kanonicznego.

Ponadto, w celu werbalizacji uczuć bohaterów, apokryfista ponownie odwołuje się do epitetu „miły" („Bądź Twa wola, Synu miły […]"; „Miła Matko […]"; „[…] gdy mię tak ujźrzysz, miła Matko […]"). Aż trzykrotne występowanie tego epitetu w krótkim urywku potwierdza wcześniejsze spostrzeżenie, iż autor nie stara się różnicować słownictwa, co daje dość nużący stylistycznie efekt.

Oto kolejny fragment tekstu *Rozmyślań*, w którym mowa jest o tym, iż gdy Matka i Syn uzmysławiają sobie jasno, że ich rozstanie jest nieuniknione, przychodzi czas na wzajemne podziękowania za wspólne życie:

[27] Por. *BT*, Iz 50, 6 wraz z przypisem.

A tedy Panna Maria, złożywszy rączki, prosiła, rzekąc: „O Synu Boży, kiedy już chcesz śmierć przyjąć, dziękuję Tobie, iżeś raczył przydź na świat odkupić człowieka śmierci wiecznej. Dziękuję, Synu Boży, iżeś mię bostwa Twego matką obrał, iżeś w żywocie mojem dziewięć miesięcy przebywał, i piersi moich pożywał, i posługę moję wdzięcznie przyjmował, i byłeś mię posłuszen, będąc Pan wszego świata". A to mowiąc, silno się rozpłakała, rzekąc: „O, i gdzież ony słowa, ktoremi anioł rzekł, zwiastując poczęcie Twe: »Pełnaś łaski, Bog z Tobą«, otom ja dziś smętku pełna […]". A Jezus Jej rzekł: „O miła Matko, kiedy Trojca Święta k Tobie poselstwo słała aniołem, tedy był czas wesela […] i wesołe nowiny anioł Ci powiedał, gdym miał z nieba zstąpić, ale dziś czas smętku, kiedy mam umrzeć. A wszakoż będziesz się weseliła, kiedy mię ujźrzysz trzeciego dnia zmartwychwstałego […]". A tu poklęknął Pan Jezus przed Matką, ręce złożywszy, ukazując synowską pokorę, rzekąc: „Dziękujęć, namilsza matko, z posługi i z pracej i z wychowania Twego. Ilem kropl mleka piersi Twych przyjął, tyle dziękczynię Twej miłości". Nie mogł słow domawiać […], a to Matka zemdlała, w smętku będąc, słysząc ostateczne dziękowanie od Syna. (*RD*, s. 11–12)

W scenie tej wskazać należy kolejne nawiązania do sfery inwencyjnej Pisma, w formie przytoczenia jego słów — chodzi oczywiście o wypowiedź anioła Gabriela w czasie Zwiastowania[28]. Podany przez apokryfistę cytat z Ewangelii św. Łukasza jest dość dokładny; ponadto autor rodzimy, w słowach włożonych w usta Maryi, przywołuje biblijny motyw zwiastowania narodzin Jezusa.

Jeśli z kolei chodzi o płaszczyznę elokucyjną Pisma Świętego, to wymienić trzeba odnotowane już wcześniej aluzje do charakterystycznych cech biblijnej składni: imiesłowowe równoważniki zdania, wyrażone imiesłowem przysłówkowym uprzednim, w wypowiedzeniach wielokrotnie złożonych („A tedy Panna Maria, złożywszy rączki, prosiła […]"; „A tu poklęknął Pan Jezus przed Matką, ręce złożywszy […]") oraz paralelizm zdań i ich składników („dziękuję Tobie, iżeś raczył przydź na świat […]. Dziękuję […], iżeś mię […] matką obrał, iżeś w żywocie mojem […] przebywał, i piersi moich pożywał, i posługę moję […] przyjmował, i byłeś mię posłuszen […]"; „Dziękuję […], z posługi i z pracej i z wychowania Twego"; „Ilem kropl mleka piersi Twych przyjął, tyle dziękczynię […]"). Typowe dla składni biblijnej jest także, jak pamiętamy, rozpoczynanie kolejnych zdań od spójników („a") oraz łączenie przy ich pomocy zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym („iżeś", „i").

W przytoczonym urywku zauważamy także nierozpatrywaną dotąd cechę stylu biblijnego w zakresie leksyki, a mianowicie użycie występującego w funkcji ekspresywnej, często powtarzanego wykrzyknika „o", w wypowiedzeniach o charakterze eksklamacyjnym, będących wyrazem silnej więzi duchowej łączącej oboje uczestników dialogu („O Synu Boży […]"; „O, i gdzież ony słowa […]"; „O miła Matko […]"). Konstrukcje tego typu występują bardzo często — w formie apostroficznej — w nasyconej głęboką uczuciowością poezji biblijnej, zwłaszcza w Księdze Psalmów[29], a także w Pieśni nad pieśniami[30].

[28] Por. *BT*, Łk 1, 28.

[29] Por. np.: *BT*, Ps 3, 8a; 5, 9a; 8, 2a.10a; 10, 1a; 17, 6a; 22, 20a; 35, 22b; 38, 23b; 39, 5a.8a.13a; 41, 5a; 44, 5a; 48, 10a; 55, 10a; 59, 9a.12a.18b; 60, 3a; 61, 2a.6a; 68, 29a; 70, 2a.6d; 71, 12a; 72, 1a; 80, 4a.15a; 82, 8a; 83, 2a.14a; 86, 14a; 102, 13a; 116, 4b.16a; 118, 25; 119, 137a; 130, 2a; 139, 19a.

[30] Por. np.: *BT*, Pnp 1, 7a.8a.15a.16b; 4, 1a; 5, 9b; 6, 1b; 7, 7a; 8, 1a.

W następnym fragmencie analizowanego tekstu czytamy — co warto raz jeszcze podkreślić — iż Jezus w pełni odwzajemnia miłość swej Matki. Stan uczuć obojga bohaterów uwidacznia się w scenie błogosławieństwa:

A stanąwszy Pan Jezus przed Matką z zapłakanemi oczyma, rzekł: „O moja miła Matko, już godzina nadchadza, w ktorą ja mam ostateczną wieczerzą czynić, przetoż proszę jako Syn Twoj posłuszny, abyś mi dała swe przeżegnanie […]. A tu Pan Jezus ukłonił się niziuchno Matce […], czekając matczynego przeżegnania. O, tedy Panna płakać rzewno poczęła, iż mowić nie mogła […] długi czas, a przyszedszy k sobie rzekła: „O, zewsząd mam dziś uciśnienie! O, jestli ktora matka tak smętna jako ja! […] O, Synu moj jedyny, muszę posłuszeństwo Ojca Boga wypełnić, gdyż wola Jego i Twoja, iż chcesz za lud umrzeć. Przeto, Synu moj jedyny, raczy idź już na śmierć z przeżegnaniem Ojca Boga, ktory Cię zesłał tu na świat odkupić rodzaj ludzki, i też z przeżegnaniem Twej smętnej Matki". I dała przeżegnanie Synowi, ciężko płacząc. A Pan Jezus widząc Matkę płacząc, i sam płakał […]. (*RD*, s. 12–13)

W słowach tych, obok wzmiankowanych już kilkakrotnie imiesłowowych równoważników zdania w wypowiedzeniach złożonych, wyrażonych imiesłowem przysłówkowym uprzednim („A stanąwszy Pan Jezus przed Matką […], rzekł […]"; „[…] Panna […] przyszedszy k sobie rzekła […]"), obok tendencji do rozpoczynania kolejnych zdań od spójników („a", „przeto", „i") oraz łączenia przy ich pomocy zdań składowych w wypowiedzeniach złożonych („przetoż", „abyś" „gdyż", „iż") pojawia się znów wyrażający niekłamane uczucia wykrzyknik „o". Występuje on, podobnie jak uprzednio, w wypowiedzeniach o cechach eksklamacji, będących świadectwem nie tylko silnej więzi uczuciowej łączącej Maryję i Jezusa („O moja miła Matko […]"; „O, zewsząd mam dziś uciśnienie […]"; „O, jestli ktora matka tak smętna […]"; „O, Synu moj jedyny […]"), lecz także emocjonalnego zaangażowania samego narratora w temat wypowiedzi („O, tedy Panna płakać rzewno poczęła […]").

Odnotujmy także użycie przez autora zabarwionych emocjonalnie epitetów: „miły" („O moja miła Matko […]"); „jedyny" („O, Synu moj jedyny […]"; „Przeto, Synu moj jedyny […]"); „smętna" („[…] z przeżegnaniem Twej smętnej Matki"). Autor operuje w zakresie słownictwa licznymi powtórzeniami, np. przymiotnik „smętny" pojawia się także, jak pamiętamy, w wykrzyknieniu: „O, jestli ktora matka tak smętna […]". Niefortunne to postępowanie czyni opowiadanie dość monotonnym pod względem stylistycznym.

Następny urywek tekstu *Rozmyślań* znów mówi o wzajemności uczuć Maryi i Jezusa. Dochodzi ona do głosu z wielką siłą w chwili ostatecznego rozstania:

Dziewica Maria, dawszy przeżegnanie Synowi, zemdlała i upadła na ziemię. Ale Pan Jezus, przytuliwszy ku piersiam swem Matkę, pocałował i podał ją Magdalenie i świętej Marcie, silno wzdychając i płacząc, i stał nad Nią wielką chwilę, silno smętno patrząc na Jej udręczenie, a Ona na śmierć leży omdlała. […] rzekł z płaczem: „O Ojcze moj niebieski, Tobie polecam Matkę moję smętną, raczy Ją pocieszyć w Jej żałości". I rzekł Magdalenie i świętej Marcie: „Moje miłe przyjaciołki, polecam wam Matkę moję smętną, a kiedy usłyszycie, iż mię jąwszy, więzać będą, proszę was, cieszcie Ją smętną". (*RD*, s. 13–14)

W słowach tych odnotować należy występowanie wzmiankowanych już wcześniej cech stylu biblijnego w zakresie składni, przede wszystkim imiesłowowych równo-

ważników zdania w wypowiedzeniach wielokrotnie złożonych („[…] Maria, dawszy przeżegnanie Synowi, zemdlała […]"; „[…] Pan Jezus, przytuliwszy […] Matkę, […] podał ją Magdalenie […]"; „[…] kiedy usłyszycie, iż mię jąwszy, więzać będą, proszę was, cieszcie Ją smętną").

W zakresie leksyki obliczonej na zobrazowanie uczuć łączących bohaterów wskażmy (aż trzykrotne!) użycie epitetu „smętna" w odniesieniu do Matki („[…] Tobie polecam Matkę moję smętną […]"; „[…] polecam wam Matkę moję smętną […]"; „[…] cieszcie Ją smętną"); a dodajmy jeszcze przysłówek „smętno" („[…] smętno patrząc" […]). Należy tu po raz kolejny wytknąć autorowi brak starania o różnicowanie słownictwa.

Jak powiada dalej narrator, po odejściu Jezusa Maryja wybiega jeszcze na wzgórze za miastem, aby po raz ostatni popatrzeć na Syna:

> A kiedy Dziewica Maria przyszła k sobie po omdleniu, o[d] nowa się je[j] żałość poczęła, kiedy już Syna ostradała i nie widziała. […] O, płakałać tedy matka, straciwszy Syna, poglądając na ony miejsca, gdzie z Niem rozmawiała, a tedy prosiła onych pań, ktore przy Niej były, aby z Nią wyszły, iżby ujrzała, kędy Jej Syn szedł. A gdyż wywiedziona na jednę gorkę i ujźrzała z daleka idąc Syna, i stała patrząc za Niem, wzdychając. A Pan Jezus oglądował się często, wiedząc jako Bog, iż Jego Matka miała patrzyć za Niem. I też przeto lekko szedł, bociem łzy zalewały oczy Jego, lutując Matki. A takoż Pan Jezus stanął małą chwilę, patrząc na Matkę […]. A pokłoniwszy się z daleka Matce, wszedł w Jeruzalem. Tu Go już matka tego wieczora dalej nie widziała. O, żałość się Jej odnowiła, poklęknąwszy, podniosła oczy, duszę i serce, a i ręce w niebo, polecając Syna Ojcu Bogu […]. (*RD*, s. 14–15)

W słowach powyższych najbardziej wyrazistą cechą stylu biblijnego jest rozpoczynanie kolejnych zdań od spójników („a", „i") oraz łączenie za ich pomocą zdań składowych w wypowiedzeniu złożonym („iżby", „iż"). Zauważmy też, że narrator, dając wyraz swym uczuciom, wypowiada się w tonie eksklamacyjnym („O, płakałać tedy matka […]"; „O, żałość się Jej odnowiła […]").

Podsumowując: W świetle powyższych cytatów stwierdzić należy, iż apokryfista staropolski przedstawia postawę Maryi względem Jezusa jako nacechowaną bezgranicznym oddaniem, uwielbieniem i atencją. Niezależnie bowiem od stanu własnego ducha Maryja zawsze respektuje wolę Jezusa i stara się, nawet wbrew sobie, zgadzać z Jego postanowieniami, podczas gdy Jej uczucia zawsze schodzą na dalszy plan. Matka Boża towarzyszy Synowi właściwie przez cały czas, jeśli nie w rozumieniu fizycznym, to w sensie emocjonalnym i duchowym. Jego myśli, lęki i rozterki przeżywa jak własne, a nade wszystko boi się o Jego życie i pragnie oszczędzić Mu bólu i upokorzeń, mimo pełnej przecież świadomości czekającej Go męki. Bezimienny autor apokryfu zdaje się sugerować, iż cierpienie Maryi rozpoczyna się *de facto* na długo przed pojmaniem Jezusa w Ogrójcu[31]. By odwołać się również do słów K. Górskiego, dzieło podkreśla rolę Matki Bożej jako cierpiącej kobiety[32].

[31] Por. J. Misiurek, *dz. cyt.*, s. 67–68.

[32] K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich"*…, s. 307. Autor zaznacza, że cechę tę wykazują także apokryfy pochodzące ze środowiska franciszkańskiego, *Rozmyślanie przemyskie* i *Sprawa chędoga* (tamże). Być może, iż ten rys utworu stanowi wyraz obniżenia poziomu refleksji mariologicznej u schyłku średniowiecza, który był dla mariologii okresem stagnacji. Piętnastowieczne obrazy ukazywały Maryję już nie stojącą, lecz klęczącą, a Matkę Bolesną — w omdlewających pozach. W kazaniach mówiono o jej

Sądzić wolno także, iż sytuuje się ono w obrębie duchowych wartości kultu Matki Bożej Bolesnej[33].

Przy tym wszystkim orzec należy, iż całokształt przytoczonego materiału apokryficznego nie posiada odpowiednika w sferze inwencyjnej Biblii. Choć mówi ona, jak pamiętamy, o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy, to jednak w kontekście tego wydarzenia nie wspomina ani słowem o Maryi. Pismo nie mówi też niczego na temat obecności Maryi u boku Jezusa „we środę po wieczerzy" czy pożegnania Matki z Synem przed czekającą Go śmiercią. Apokryfista czyni jednak pewne aluzje do Biblii w płaszczyźnie *inventio*, by przypomnieć tu reminiscencję z Księgi Izajasza oraz dość dokładny cytat z Ewangelii św. Łukasza, a ponadto fakt przywołania przez autora staropolskiego biblijnego motywu Zwiastowania (w słowach włożonych w usta Maryi).

Uważna lektura zacytowanych fragmentów *Rozmyślań* przekonuje także o licznych odwołaniach autora do Pisma w sferze elokucyjnej. Dość tu przypomnieć naśladowanie biblijnej składni w zakresie: 1) wielospójnikowości zdań; 2) zastosowania wypowiedzeń złożonych z imiesłowowym równoważnikiem zdania, wyrażonym imiesłowem przysłówkowym uprzednim; 3) dominacji ilościowej parataksy nad hipotaksą; 4) paralelizmu zdań i ich składników. Wspomnijmy też naśladowanie przez apokryfistę biblijnej frazeologii, dla której typowe są na przykład synekdocha według zasady *pars pro toto* czy wykrzyknik „o" w wypowiedzeniach wyrażających żywe uczucia.

Na koniec wspomnieć należy o jeszcze jednej, niewzmiankowanej dotąd właściwości narracji *Rozmyślań* — otóż autor w wypowiedziach obojga bohaterów stosuje wyłącznie mowę niezależną (*oratio recta*). Sądzić wolno, iż choć jest ona typowa dla Biblii, to w tym działaniu autora nie chodzi li tylko o chęć uwiarygodnienia swego opowiadania poprzez odwołanie się do w pełni miarodajnego, godnego najwyższego zaufania źródła, za jakie uważano w dobie staropolskiej Biblię. Istotne znaczenie ma tu z pewnością również fakt, iż wypowiedzi Maryi i Jezusa są silnie nasycone pierwiastkiem uczuciowym, którego nie sposób byłoby wiernie oddać za pośrednictwem mowy zależnej.

Obok tych działań apokryfisty rodzimego, dobrze świadczących o jego znajomości Pisma Świętego (zwłaszcza w płaszczyźnie organizacji słownej) i służących wzmocnieniu wiarygodności narracji, wskazać trzeba niekorzystną niestety właściwość języka *Rozmyślań*, jaką jest brak troski autora o różnicowanie nacechowanej emocjonalnie leksyki. Wielokrotne powtarzanie wyrazów już to tych samych, już to pokrewnych obniża walory stylistyczne utworu.

łzach, bólach i słabościach, pomijając milczeniem jej ofiarny współudział w dziele zbawienia (por. E. Andrasz, *Polska mariologia hagiograficzna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006, s. 18).

[33] Szerzej o tym w: J. Misiurek, *dz. cyt.*, s. 71–74. Szczegółowe informacje na temat kultu Matki Bożej Bolesnej, jego biblijnych podstaw, początków i rozwoju oraz wartości duchowych w: tamże, s. 67–84; por. także: K. Gołębiowski, *Poznaj swego patrona. Co oznacza twoje imię?*, t. 1, Warszawa 1997, s. 54; *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, oprac. H. Hoever SOCist., wyd. 3 popr. i uzup., Olsztyn 1999, s. 211–212.

III. Wnioski

Zbadawszy zmiany, jakich dokonał autor *Rozmyślań* w odniesieniu do kanonicznej relacji o Pasji Jezusa, orzec należy, iż apokryfista staropolski tworzy rodzaj zamiennika tekstu biblijnego, a więc nawiązuje on do tekstu Pisma przy jednoczesnym jego przetworzeniu. Innymi słowy, mamy tu zatem do czynienia z apokryficzną substytucją, czyli przedstawieniem wydarzeń biblijnych w kształcie przeobrażonym w odniesieniu do tekstu kanonicznego, przy jednoczesnej jego obecności, niekiedy nader wyrazistej — autor rodzimy czyni bowiem aluzje do Pisma w sferach *inventio* oraz *elocutio*. Wspomniane przetworzenie tekstu Biblii w płaszczyźnie inwencyjnej dokonuje się zasadniczo na drodze amplifikacji (wzbogacanie narracji poprzez włączanie w jej tok elementów nieznanych Pismu), a niekiedy też na drodze inwersji (odwoływanie się do motywów biblijnych chronologicznie wcześniejszych aniżeli wydarzenia przedstawiane w toku narracji apokryficznej).

I tak, porównując wszystkie cytowane wyżej urywki *Rozmyślań*, w których pojawiają się wiadomości o osobie Maryi, z kanoniczną relacją o Pasji Jezusa Chrystusa, uznać je należy w głównej mierze za amplifikację w stosunku do tekstu Ewangelii. Jak bowiem pamiętamy, jedynym biblijnym źródłem wiadomości na temat obecności Najświętszej Maryi Panny przy śmierci Jezusa jest Ewangelia św. Jana 19, 25–27. Fragment ten, rejestrujący jedne z ostatnich słów Jezusa, jest — jako informacja o uczestnictwie Maryi w Jego Pasji — nader lakoniczny, a ponadto ukazuje Matkę stojącą pod krzyżem Syna, tuż przed samą Jego śmiercią; nie dotyczy on więc *de facto* w ogóle tego okresu Męki Pańskiej, który stanowi przedmiot naszych rozważań w tym artykule[34]. Z kolei za apokryficzne przetworzenie tekstu biblijnego drogą inwersji uznajemy przytaczanie przez autora staropolskiego słów Księgi Izajasza (z odstępstwami od litery tekstu źródłowego) oraz Ewangelii św. Łukasza, jak również przywołanie przezeń motywu Zwiastowania. Wreszcie, jeśli chodzi o przetworzenie tekstu Pisma w sferze *elocutio*, powtórzmy, iż autor *Rozmyślań* naśladuje przede wszystkim istotne właściwości biblijnej składni, a także niektóre cechy biblijnej frazeologii.

[34] K. Górski (*Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich"*…, s. 307) nadmienia, że omawiany apokryf cechuje swobodna gra wyobraźni w dodawaniu coraz to nowych szczegółów do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej. Badacz twierdzi, że *Rozmyślania* są w istocie swej dziełem jeszcze bardzo średniowiecznym w tym rozumieniu, iż nie ma w nich śladu szczątkowej choćby intencji kontrolowania owej gry wyobraźni. Dopiero bowiem w okresie potrydenckim zwyciężyły tendencja do odrzucenia wszystkiego, czego Kościół wyraźnie nie zaaprobował. Aczkolwiek, jak podaje H. Fros (*Księga imion i świętych*, oprac. H. Fros SJ {hagiografia}, F. Sowa {onomastyka}, t. 4: M–P, Kraków 2000, s. 122 {hasło: *Maria w epoce humanizmu i baroku*}), to właśnie *Tridentinum*, chociaż o Marii powie niezbyt wiele, walnie przyczyni się do ożywienia religijnego, w którym kult maryjny zajmie poczesną pozycję. Z drugiej jednak strony można bez większego błędu przyjąć, iż uwydatnianie przez apokryfistę roli Maryi w scenach pasyjnych może mieć na celu polemikę z protestantyzmem, który odrzuca kult maryjny (w obawie przed jego przerostem, zmierzającym do deifikacji Matki Bożej) wraz z kultem świętych i ich relikwii. Jak pisze M. Day (*Wszyscy święci. Ich życie i czasy*, tłum. K. Gołębiowski KAI, Warszawa 2002, s. 12), szesnastowieczni reformatorzy byli wszak przeciwni tendencji do wysławiania osoby Matki Bożej — w świecie rzymskokatolickim i prawosławnym uznawanej za najświętszą spośród świętych — zamiast uwypuklania Jej pokory.

Zestawienie wyżej przytoczonych fragmentów apokryfu staropolskiego z tekstem kanonicznym skłania zatem do przyjęcia wniosku, iż celem rodzimego autora było przede wszystkim możliwie pełne usatysfakcjonowanie wyobraźni czytelnika poprzez dostarczenie mu szczegółowej wiedzy nie tylko na temat Pasji Jezusa Chrystusa, lecz także związanych z nią cierpień duchowych Matki Bożej. Apokryfista stara się *de facto* w konstruktywny sposób odpowiedzieć na pytania i wątpliwości odbiorcy ewangelicznej relacji o Pasji Jezusa Chrystusa, która osobę Maryi w tym kontekście zasadniczo pomija. W tej mierze autor odwołuje się do intelektu odbiorcy.

Kolejnym ważnym celem apokryfisty staropolskiego było, jak widać za sprawą przywołanych cytatów, dowartościowanie roli Maryi w Pasji Jezusa Chrystusa. Autor *Rozmyślań* dąży do skoncentrowania uwagi czytelnika odbiorcy na uczuciach Maryi, które przez Pismo traktowane są dosyć lakonicznie. W ramach tego postępowania o charakterze waloryzującym apokryfista staropolski przedstawia zatem apoteozę macierzyństwa Maryi[35], poprzez unaocznienie pobożnemu czytelnikowi Jej uczuć, które towarzyszyć miały Pasji Jezusa, Jej bezbrzeżnego osobistego cierpienia, które wszak, powtórzmy, Ewangelia pokrywa całkowitym milczeniem. Autor *Rozmyślań* zdaje się *eo ipso* wyrażać pogląd, iż Maryja przez swe duchowe współuczestnictwo w męce Syna posiada ogromny i niezaprzeczalny udział w dziele zbawienia. Udział ten nie sprowadza się li tylko do wydania na świat Jezusa, lecz obejmuje także współcierpienie z Nim, aczkolwiek nie jest to cierpienie natury cielesnej[36]. Wolno też mniemać, iż pisarz staropolski gloryfikuje także głęboką więź duchową łączącą Maryję i Jezusa, którzy wzajemnie się pocieszają i starają się nieść sobie ulgę w cierpieniu[37]. Autor zwraca tu też specjalną uwagę na człowieczą naturę Jezusa Chrystusa, który, będąc jednocześnie według wiary chrześcijańskiej Bogiem[38], przeżywa na wskroś ludzkie uczucia: tęsknotę, lęk przed cierpieniem i śmiercią, współczucie dla matki, bezradność i bezsilność

[35] Na temat macierzyństwa Maryi por.: M. Saniewski OFMCap, *Postulat S. C. Napiórkowskiego OFMConv uprawiania „mariologii w kontekście"*, [w:] *W nurcie polskiej mariologii. Materiały z sympozjum mariologicznego z okazji 50-lecia Katedry Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 24 października 2007 roku*, red. K. Pek MIC, T. Siudy, Częstochowa–Lublin 2008, „Biblioteka Mariologiczna", nr 11, s. 76–79; E. Ozorowski, *Do kogo Ona należy? Szkice z mariologii antropologicznej*, Białystok–Los Angeles 2005, „Biblioteka Miłosierdzia", seria B, t. 3, s. 27–30; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wstęp A. Skowronek, wyd. 2, Warszawa 1996, s. s. 261–262 (hasło: *Macierzyństwo Boże*); H. Rusche, *Maryja*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*…, s. 704–705.

[36] Na temat maryjnych tytułów: *Conredemptrix* („Współodkupicielka") i *Recuperatrix* („Oswobodzicielka") por. J. Misiurek, *dz. cyt.*, s. 73. Na temat tytułu „Współodkupicielka", por. też: G. O'Collins SJ, E. G. Farrugia SJ, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych, z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg SJ, B. Żak, wyd. 2 zm. i uzup., Kraków 2002, s. 396. Szerzej na temat uczestnictwa Maryi w dziele odkupienia w: S. C. Napiórkowski OFMConv, *Mariologia franciszkańska*, Niepokalanów 2004, „Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego", nr 20, s. 201–205; A. Rybicki, *Maryjna duchowość*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 493; E. Ozorowski, *dz. cyt.*, s. 39–42.

[37] Szerzej o tym w: T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 612.

[38] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *dz. cyt.*, s. 605–607 (hasło: *Unia hipostatyczna*); s. 622–629 (hasło: *Wcielenie*).

wobec nieuchronności losu, który poleca swą matkę opiece Boga oraz innych ludzi i wreszcie, który płacze[39].

Na koniec warto rozważyć kwestię wpływu duchowości dominikańskiej na kształt apokryfu, o ile oczywiście można przyjąć, iż jego anonimowy twórca był członkiem Zakonu Braci Kaznodziejów[40]. K. Górski we wstępie do edycji *Rozmyślań* z 1965 roku wyraża pogląd, iż tekst apokryfu nie daje podstaw do takiego mniemania. Jego twórca w niewielkim stopniu czerpie bezpośrednio z Ewangelii, za to szeroko uwzględnia utwory pozakanoniczne. Ponadto koncentruje się on nie na cierpieniach duchowych, lecz fizycznych Jezusa. Są to cechy religijności ludowej, nie uczonej. Górski zauważa przy tym, iż autor *Rozmyślań* posiada wszelako pewne wykształcenie teologiczne. Sięga on między innymi do dzieł świętych: Augustyna, Chryzostoma i Bernarda z Clairvaux. Korzysta też z innych, wcześniejszych apokryfów. Wszystko to czyni jednak bardzo niedokładnie, jak gdyby odtwarzał dane z pamięci. Nie jest rzeczą jasną, czy znał swoje źródła z pierwszej, czy z drugiej ręki, czy wręcz ze słyszenia. Zdaniem Górskiego nie daje on więc dowodów głębokiego wykształcenia[41].

Z kolei ten sam badacz w artykule *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich"*..., tekście pisanym na krótki czas przed ukazaniem się *Rozmyślań* w druku[42], pisze, że nieznany nam z imienia autor apokryfu był zapewne dominikaninem żyjącym w Krakowie w początkach XVI wieku[43]. W tekście tym Górski wypomina anonimowemu pisarzowi, iż nader rzadko cytuje źródła, na które się powołuje. Mianowicie, wobec Biblii apokryfista stosuje tak daleko idące parafrazy, że próby ustalenia zależności od tekstów kanonicznych nie powiodły się. Z równą dowolnością traktuje on także teksty patrystyczne. Spośród autorów cytowanych zidentyfikować można między innymi św. Brygidę (chodzi o jej objawienia, które były w XV wieku tłumaczone na język polski) oraz Józefa Flawiusza (*Starożytności żydowskie*). Górski konkluduje na podstawie zestawienia *Rozmyślań* z tekstami źródłowymi, że autor apokryfu niezbyt troszczył się o dokładność, natomiast główny akcent kładł na grę wyobraźni[44].

[39] Motyw doznawania przez Jezusa ludzkich uczuć jest obecny w Ewangelii, na przykład Jezus przeżywa trwogę konania modląc się w Ogrójcu (por. *BT*, Mt 26, 36–46; Mk 14, 32–42; Łk 22, 39–46). Ewangelia zawiera też wzmiankę o płaczu Jezusa — pojawia się ona w scenie wskrzeszenia Łazarza z Betanii (por. *BT*, J 11, 35).

[40] Podstawy duchowości dominikańskiej wytyczył Dominik Guzmán pod wpływem lektury Nowego Testamentu, dzieł Jana Kasjana oraz osobistych doświadczeń. W miarę upływu czasu duchowość wzbogacano przemyśleniami wybitnych członków zakonu (E. Działa, *Dominikanie — Duchowość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, s. 76). Szerzej o tym w: tamże, s. 76–78. Na temat historii tego zakonu w Europie i w Polsce por.: J. Kłoczowski, *Dominikanie. Geneza i dzieje*, [w:] tamże, s. 69–72; tenże, *Dominikanie. W Polsce*, [w:] tamże, s. 72–76; tenże, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222–1972. Zarys dziejów*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. …, t. 1, Warszawa 1975, s. 19–26. Na temat działalności dominikanów na polu literatury i sztuki por.: P. Kielar OP, *Zabytki piśmiennictwa dominikanów polskich w XIII i XIV wieku*, [w:] tamże, s. 308–333; A. Grzybkowski, *Dominikanie. Sztuka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, s. 78–82.

[41] K. Górski, *Analiza pisarska*…, s. XIV. Szerzej o tym w: tamże, s. VIII. XI. XIV.

[42] Tenże, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich"*…, s. 303.

[43] Tamże, s. 304.

[44] Tamże, s. 304–305.

Choć zatem, jak twierdzi sam uczony, nie ulega wątpliwości, że tekst powstał w krakowskim klasztorze Braci Kaznodziejów[45], wszystkie jego powyższe spostrzeżenia przemawiałyby jednakowoż przeciwko przypuszczeniu, iż *Rozmyślania* wyszły spod ręki dominikanina. Jak bowiem wiadomo, wielką wartością duchowości dominikańskiej jest szacunek dla prawdy, studiowania i nieustannego pogłębiania własnej wiedzy, co powinno służyć przede wszystkim Kościołowi, a także rozwijać umysły innych ludzi[46]. Emanuel Działa zaznacza, że profil zakonu cechuje intelektualizm[47] i że konstytucje zakonne kładą nacisk na obowiązek ustawicznego studium, ułatwiającego wypełnianie powinności wobec Kościoła i świata, na obowiązek nieustannego czytania i rozważania, a następnie przekazywania innym kontemplowanej prawdy[48]. Bezimienny twórca *Rozmyślań* zdaje się zatem mimo wszystko nie spełniać wymagań dominikańskich w zakresie wykształcenia i oczytania[49].

Z drugiej jednakowoż strony apokryf reprezentuje pewne wyróżniki duchowości dominikańskiej. Charakteryzuje się ona między innymi cechami chrystocentrycznymi i kontemplatywnymi. Znaczącą rolę odgrywa w niej kult Chrystusa Ukrzyżowanego, jak również silnie zakorzeniony w zakonie kult maryjny[50]. Jak podaje E. Działa, to właśnie chrystocentryzm wpłynął na ukształtowanie się dominikańskiego kultu Chrystusa ukrzyżowanego (oraz nawiązującego do tej formy kultu doloryzmu), następnie na kult Serca Jezusa, Krwi Chrystusa oraz Imienia Jezus. Wielce znamienny dla duchowości dominikańskiej jest też kult maryjny, który ujawnił się zwłaszcza w krzewieniu różańca[51]. *Rozmyślania* ponad wszelką wątpliwość sytuują się w obrębie wyżej wymienionego kultu Chrystusa ukrzyżowanego oraz kultu maryjnego.

Rozpatrując zatem zagadnienie wpływu duchowości dominikańskiej na kształt *Rozmyślań*, zachować należy daleko idącą ostrożność. Ponieważ stan naszej dzisiejszej wiedzy nie pozwala odpowiedzieć na podstawowe pytanie o autorstwo dzieła, jak również o przynależność zakonną jego twórcy, bardziej uzasadnione wydaje się tu pytanie nie tyle o samo autorstwo, ile raczej o przynależność utworu do kręgu określonej duchowości. Z wymienionych wyżej racji (chrystocentryzm, kult maryjny) skłaniałabym się ku przyjęciu wniosku, że — mimo pewnych wspomnianych wcześniej zastrzeżeń i wątpliwości — tekst apokryfu mieści się w ogólnych ramach duchowości zakonu Braci Kaznodziejów[52].

---

[45] K. Górski, *Analiza pisarska*…, s. VIII.

[46] B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*, Warszawa 1998, s. 46.

[47] E. Działa, *dz. cyt.*, s. 77.

[48] Tamże, s. 76.

[49] Aczkolwiek uzasadnione wydaje się przypuszczenie, iż anonimowy dominikanin tworząc dla potrzeb ściśle wewnątrzzakonnych mógł utrzymywać wysoki poziom intelektualny wywodu, pozwalać sobie natomiast na jego obniżenie podczas pisania dla potrzeb szerszego audytorium. Może więc niedokładność w cytowaniu źródeł jest zamierzoną przez autora konwencją? Z drugiej jednak strony zaznaczyć trzeba, iż poziom uczoności zakonu w XVI wieku, gdy powstały *Rozmyślania*, nie był już tak wysoki, jak w początkach jego istnienia (szerzej o tym w: J. Kłoczowski, *Dominikanie. Geneza i dzieje*, s. 69–72; tenże, *Dominikanie. W Polsce*, s. 72–76).

[50] B. Łoziński, *dz. cyt.*, s. 45.

[51] E. Działa, *dz. cyt.*, s. 76–77.

[52] W kwestii autorstwa dokonujemy oczywiście zawieszenia sądu.

The Topic of the Mater Dolorosa in *Dominican Meditations*: scenes of Mary Bidding Farewell to Jesus at Bethany

Summary

The topic of the Mater Dolorosa in *Dominican Meditations*, an extensive old-Polish apocryphal work dealing with The Passion, written around the year 1532 at the Dominican Monastery of the Holy Trinity in Kraków, is discussed. The article examines the amplifications by the anonymous author of that work in relation to the extremely brief reference in the Gospels to the Holy Mother's participation in Jesus' Passion: the only part of the New Testament to make any mention of the Holy Virgin Mary's presence at Christ's death is the Gospel according to St. John 19: 25–27. A further objective of the article was to identify the main rhetorical strategies applied in the adaptations of the Biblical text: the apotheosis of Mary's motherhood and the glorification of the spiritual links joining Mary and Jesus.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Jacek Kwosek[1]
Uniwersytet Śląski

Scholastyczne inspiracje *De acuto et arguto* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego

Badanie inspiracji jakiegoś autora polega zwykle na ustaleniu źródeł, z jakich korzystał i na stwierdzeniu, w jaki sposób to czynił. Nasze zadanie jest skromniejsze: zamierzamy dokonać przeglądu niektórych filozoficznych treści zawartych w *De acuto et arguto* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i zaczerpniętych z filozofii scholastycznej. A zatem, nie wszystkie filozoficzne inspiracje, lecz scholastyczne[2]. Interesować nas będzie to, czy na podstawie *De acuto et arguto* można zrekonstruować stanowisko Sarbiewskiego w sporze o powszechniki. Jest rzeczą jasną, że Sarbiewski posługiwał się w swych pracach pojęciami scholastycznymi i nic dziwnego, bo przecież był jezuitą i przeszedł formację teologiczno-filozoficzną w ramach nauczania zakonnego, gdzie do znajomości teologów średniowiecznych wielką przywiązywano wagę[3]. Zdaniem Wojciecha Górnego odwołania Sarbiewskiego do scholastyki stanowiły próbę stworzenia scholastycznej teorii literatury[4]. Z kolei Elżbieta Sarnowska-Temeriusz wskazuje, że Sarbiewski, z uwagi na to, że pisał o poezji jako przedstawiającej rzeczy takimi, jakie mogłyby być[5], staje przed problemem uniwersaliów. Oddajmy głos autorce: „Możliwo-

[1] Jacek Kwosek (ur. 1973) pracuje w Zakładzie Historii Literatury Średniowiecza i Renesansu na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Pracę doktorską zatytułowaną *Kategoria miłosierdzia w kazaniach księdza Piotra Skargi* obronił w 2008 roku. Najważniejsza publikacja: *Erystyka, czyli o sztuce prowadzenia sporów. Komentarze do Schopenhauera* (z Agnieszką Budzyńską-Dacą), Warszawa 2009. Obecnie zajmuje się filozoficznymi aspektami teorii poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego oraz związkami filozofii, literatury i retoryki.

[2] Trzeba przy tym pamiętać, że scholastyka nie tyle jest nurtem filozoficznym, ile metodą podchodzenia do filozoficznych zagadnień, stosowaną przede wszystkim w wiekach średnich. Celem było sharmonizowanie i usystematyzowanie wiedzy odziedziczonej po antyku zarówno chrześcijańskim, jak i pogańskim. Scholastycy z jednej więc strony dokonywali systematycznego badania treści wiary przy pomocy narzędzi filozoficznych, z drugiej zaś próbowali rozwiązywać problemy filozoficzne implikowane przez prawdy wiary. Więcej na ten temat C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przekł. W. Ostrowski, Warszawa 1986, s. 16 i n., a także M-D Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001, s. 67 i n. (2 wyd. oryg. Montreal, Paris 1954). Zbyteczne jest dodawać, że nie wszyscy myśliciele średniowieczni byli scholastykami.

[3] *Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*, wstęp i oprac. K. Bartnicka i T. Bieńkowski, Warszawa 2000, s. 61–62, 65–68.

[4] W. Górny, *Sarbiewskiego próba scholastycznej teorii literatury*, „Roczniki Humanistyczne" 1959, nr 1.

[5] *Sit ergo poetica ars, quae entia dicendo imitatur non iuxta ea, iuxta quae sunt, sed iuxta ea, iuxta esse vel debent, vel possunt, vel verisimiliter exsistunt, vel exsistebant, vel exsisturae sunt*. „Poezja będzie zatem sztuką, która

ści — to potencjalne składniki bytu, które w określonych warunkach ulegają urzeczywistnieniu. Wobec jednostkowego, realnie istniejącego bytu stawiać można pytanie: jakie możliwości uległy w nim aktualizacji doraźnej oraz jakie jeszcze mogłyby zostać zrealizowane". I dalej: „Pytanie o kompleks możliwości gatunkowych oznacza pytanie o formę obiektu należącego do danego gatunku"[6]. Dodajmy, że 'forma' jest w tym kontekście pojmowana w duchu arystotelesowskim jako moment bytowy określający istotę danego przedmiotu[7]. Stąd zasadne jest pytanie, czy także w *De acuto et arguto* Sarbiewski porusza, choćby pośrednio, problem powszechników.

Treścią *De acuto et arguto* jest wyjaśnienie, czym jest pointa (*acutum, acumen*) i czym różni się ona od dowcipu. Najpierw więc Sarbiewski przedstawia i ocenia opinie innych autorów. I tak, zdaniem Petaviusa pointa bierze się z zaskoczenia, że coś, co się przedstawia, dzieje się wbrew oczekiwaniu, a mimo to jest z rzeczywistością zgodne — innymi słowy, bierze się ona z niespodzianki (*inopinatum*). Na co Sarbiewski odpowiada: „Powyższy pogląd […] najzupełniej prawdziwie określa charakter pointy, o ile charakter pointy ocenia się jedynie z punktu widzenia skutków, ale nie wtedy, gdy się go definiuje ze względu na jego istotę"[8]. Pogląd Petaviusa dotyczy tedy skutków wywoływanych przez pointę, nie zaś jej istoty. Przypis do tego miejsca w wydaniu *Wykładów poetyki* z 1958 roku[9] wyjaśnia, że zgodnie z filozofią arystotelesowsko-scholastyczną rzeczy definiuje się w oparciu o ich cechy konstytutywne (ujmowane przez rodzaj, gatunek i różnicę gatunkową), nie należy ich natomiast definiować w oparciu o wywoływane przez nią skutki, jakkolwiek bowiem skutek jest zawsze proporcjonalny do przyczyny, to jednak może posiadać cechy istotowo się od niej różniące. Sam Sarbiewski podaje jako przykład zdolność człowieka do śmiechu wynikającą z tego, że jest on istotą rozumną — rzeczywiście przysługuje mu taka własność, jednak istotą człowieka nie jest zdolność do śmiechu, lecz bycie istotą rozumną właśnie.

Istotnie, niemal aż do naszych czasów przyjmowano, że definicja składa się z *definiens* (tego, co definiuje) i *definiendum* (tego, co ma być zdefiniowane), przy czym *definiens* ma zawierać *genus proximum* (najbliższy rodzaj) i *differentia specifica* (różnicę gatunkową)[10]. W ramach koncepcji Arystotelesa, którą przejęła scholastyka, zakłada-

naśladuje byty w materiale słownym nie według tego, jak istnieją, lecz jak powinny, czy też mogą istnieć, względnie prawdopodobnie istnieją, istniały, lub istnieć będą". M. K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*, przekł. [z łac.] M. Plezia, oprac. S. Skimina, Wrocław, Warszawa 1954, s. 4.

[6] E. Sarnowska-Temeriusz, *Zarys dziejów poetyki. Od starożytności do końca XVII w.*, Warszawa 1985, s. 525.

[7] Więcej na ten temat: Arystoteles, *Metafizyka*, przekł., wstęp i koment. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 153–157.

[8] *Haec sententia* […] *verissima est de natura acuminis, quaetenus natura acuminis describitur per solos effectus, non quaetenus definitur per ipsammet sui essentiam.* M. K. Sarbiewski, *De acuto et arguto*, [w:] tenże, *Wykłady poetyki*, przekł. [z łac.] i oprac. S. Skimina, Wrocław–Kraków 1958, s. 7.

[9] Tamże.

[10] Jest to tzw. klasyczne pojęcie definicji; obecnie jednak przyjmuje się też inne sposoby definiowania. Na przykład pojęcia pierwotne teorii dedukcyjnej są definiowane przez układ aksjomatów, w których są używane. Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przekł. i oprac. S. Judycki, Poznań 1992, s. 92–98.

no też, że definicja powinna docierać do istoty rzeczy — nie wystarczyło wskazać na przykład cechy, która przysługuje wyłącznie ludziom, musiała to być cecha sprawiająca niejako, że ludzie są ludźmi. Nie zadowalano się tedy definicjami nominalnymi. W filozofii Arystotelesa rodzaje i gatunki — odpowiednio klasy szersze i węższe — tworzyły pewną hierarchię, która nie miała charakteru umownego[11].

Już więc w tym miejscu stykamy się ze sporem o powszechniki. Najogólniej mówiąc, jego źródłem jest okoliczność, że konkretną rzeczywistość opisujemy przy pomocy pojęć ogólnych, w związku z czym pojawia się pytanie, czy ogólna treść naszych pojęć zawiera się w jakiś sposób w rzeczach, do których się one odnoszą, czy też może jest naszym konstruktem, czy konwencją. Zwolenników pierwszej opcji nazywamy realistami pojęciowymi, zwolenników drugiej — nominalistami, przy czym istnieją rozmaite odmiany tych stanowisk. W ujęciu Jana Salamuchy średniowieczny spór o uniwersalia przedstawia się następująco: „Realiści twierdzili, że termin użyty w supozycji prostej zastępuje przedmiot ogólny (*stat pro re universali*), nominaliści, że termin użyty w supozycji prostej zastępuje akt psychiczny (*stat pro intentione animae, pro esse subiectivo* — nominalizm psychologiczny, konceptualizm) lub też że termin użyty w supozycji prostej zastępuje fikcję intelektualną (*stat pro esse obiectivo* — nominalizm logiczny)”[12]. Ponadto, realiści uznawali rzeczywiste istnienie relacji jako odrębnej od jej członów (relatywów), natomiast dla nominalistów relacja nie jest przedmiotem rzeczywistym lub przynajmniej nie jest czymś odrębnym od jej członów. A wreszcie, według realistów, skoro istnieją realnie gatunki[13], to pojawia się pytanie o zasadę odróżniającą od siebie indywidua w obrębie gatunku (*principium individuationis*), podczas gdy dla nominalistów jest to problem pozorny[14].

Z punktu widzenia nominalizmu wydaje się być więc bez znaczenia, czy w definicji używamy cech konstytutywnych, czy też nie, bo na gruncie nominalizmu nie można mówić o ogólnych istotach rzeczy. Byłoby jednak pochopne wyłącznie na tej podstawie twierdzić, że Sarbiewski w sporze o powszechniki zajmuje któreś ze stanowisk realistycznych. Stwierdzenie, że poznanie skutków nie jest równoznaczne z poznaniem istoty przyczyny je wywołującej, ma charakter dość zdroworozsądkowy. Być może, Sarbiewski używa wygodnego rozróżnienia, by wskazać na niewystarczalność ujęcia Petaviusa. Jednak Sarbiewski twierdzi, że niespodzianka jest jednym ze skutków pointy, a co więcej to, co dla jednego może być niespodzianką, dla drugiego wcale nią być nie musi. Stąd pisze: „Przeto do niespodzianki jako takiej dołącza się jeszcze sam czytelnik, natomiast pointa tak się mieści i tkwi w powiedzeniu, że gdy idzie o nią samą,

[11] Więcej na ten temat J. Salamucha, *Z historii jednego wyrazu (istota)*, [w:] *Wiedza a wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki i K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 72–76.

[12] J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, [w:] *Wiedza a wiara*…, s. 438. Terminu w supozycji prostej używamy wtedy, gdy spełnia swą zwykłą funkcję znaczeniową, na przykład pies jest zwierzęciem domowym, Burek jest psem. W supozycji materialnej używamy wówczas, gdy odnosimy się do samego wyrazu, na przykład „pies” jest sylabą. Wreszcie w supozycji formalnej używamy terminu, gdy odnosimy go do pojęcia, na przykład „pies” jest nazwą gatunku.

[13] To, w jaki sposób istnieją, jest wśród realistów przedmiotem sporu.

[14] J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, s. 438.

nie zależy od czytelnika”[15]. Istotnie, pointa jest zawarta w samym tekście, niezależnie od tego, czy czytelnik ją uchwyci, czy też nie. Tym niemniej Sarbiewski przyznaje, że „*inopinati essentiam in re fundamentum semper habere* — niespodzianka zawsze ma podstawę w rzeczy”, a jest nią właśnie pointa. Oznacza to po prostu, że pointa jest przyczyną niespodzianki. Gdy jednak Sarbiewski pisze, że niespodzianka ma podstawę w rzeczy (*fundamentum in re*), używa wyrażenia charakterystycznego dla jednej z wersji umiarkowanego realizmu pojęciowego, zgodnie z którą powszechnik byłby bytem myślnym z podstawą w rzeczy (*ens rationis cum fundamento in re*)[16]. O bytach myślnych będzie jeszcze mowa.

Znów jednak należałoby postawić pytanie, czy Sarbiewski zajmuje jakieś stanowisko w sporze o powszechniki, czy posługuje się tylko wygodnym sformułowaniem dla objaśnienia, jaki jest związek między odczuciem niespodzianki, czyli pewnym stanem psychicznym odbiorcy, a właściwościami samego tekstu, czy raczej rzeczywistości, do której się tekst odnosi. Na razie wypada stwierdzić jedno: Sarbiewski raczej nie podpisałby się pod koncepcjami kładącymi — najogłędniej mówiąc — zbyt wielki nacisk na rolę odbiorcy[17]. Przeciwnie — pointa tkwi w samym tekście, nie zaś w umyśle odbiorcy.

Sarbiewski definiuje pointę następująco: „Pointa jest to mowa, w której zachodzi zetknięcie się czegoś niezgodnego i zgodnego, czyli jest w słownym wypowiedzeniu zgodną niezgodnością lub niezgodną zgodnością”[18]. Dla jej objaśnienia Sarbiewski posługuje się metaforą geometryczną: boki trójkąta wychodzą od podstawy, gdzie się jednak nie stykają z sobą, ale łączą się w wierzchołku. Proste przytoczenie tematu stanowi podstawę, z niej zaś wychodzą dwie linie boczne, czyli coś zgodnego i niezgodnego. Przykładem jest epigram Marcjalisa o cesarskim lwie, który pozwala się bawić zajączkom w pobliżu swej paszczy i nie czyni im krzywdy:

> „Skąd się bierze łagodność w krwiożerczym potworze?
> Co za dziw! Lew twój, panie, więc oszczędzać może”.

Lew, choć krwiożerczy, jest jednak łagodny — oto niezgodność. Ale lew ten należy do cesarza, który jest (powinien być) łagodny — mamy tu zgodność i stąd pointa: „więc oszczędzać może”. Gdyby użyć pojęć współczesnej psychologii, należałoby po-

[15] *Itaque ad inopinatum, ut inopinatum est, concurrit etiam ipse lector, at acumen ita inest dicto et inhaeret, ut non dependeat in ipso esse acuti a lectore* (M. K. Sarbiewski, *De acuto et arguto*, s. 3).

[16] Można się, rzecz jasna, spierać, czy takie stanowisko jest istotnie realizmem pojęciowym, czy też jest to odmiana nominalizmu psychologicznego. Sądzimy osobiście, że takiemu sformułowaniu można nadać zarówno interpretację realistyczną, jak i nominalistyczną, ale wymagałoby to odrębnych rozważań.

[17] Jakkolwiek rolę odbiorcy uwzględnia. Zob. E. Kwapiszewska, *Zagadnienie odbiorcy w poetyce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, [w:] *Ludzie i idee. Pułtuskie kolegium jezuickie*, red. J. Z. Lichański, Pułtusk–Warszawa 1996.

[18] *Acutum est oratio continens affinitatem dissentanei et consentanei, seu dicti concors discordia vel discors concordia* (M. K. Sarbiewski, *De acuto et arguto*, s. 5). Warto zauważyć, że jego definicja pointy pozostaje w dość ścisłym związku z jego koncepcjami teologicznymi, o czym szerzej w: A. W. Mikołajczak, *Melpomene. Teologia pointy*, [w:] tenże, *Studia Sarbieviana*, Gniezno 1998.

wiedzieć, że pointa budowana jest przez stworzenie dysonansu poznawczego, a następnie wskazanie okoliczności pozwalającej go rozwiązać. Sarbiewski tego tak, rzecz jasna, nie formułuje, pisze jednak, że skutkiem i właściwością pointy jest wzbudzenie w duszy słuchacza zdziwienia z przyjemnością. Zdziwienie bierze się z niespodzianki: „Albowiem, jak poucza Arystoteles, zdziwienie powstaje z nieznajomości przyczyn"[19]. Musi się więc ujawnić nieznana wcześniej przyczyna i wtedy pojawia się też zgodność, z niej zaś rodzi się przyjemność, „ponieważ widzimy, że to, cośmy uważali za niezgodne z poruszanym tematem, stało się jednak w rzeczywistości z nim zgodne"[20]. Jednak nie musi być wcale tak, że najpierw pojawia się niezgodność, a potem zgodność — kolejność tę można odwrócić. Sarbiewski zastrzega też, że w poincie niezgodności nie musi wytwarzać coś, co jest nieznane aktualnie (*actuale*), lecz także możnościowo, lub fundamentalnie (*aptitudinalem vel fundamentalem*), w przeciwnym razie pointa znikałaby po kolejnym przeczytaniu. Ponownie więc Sarbiewski podkreśla, że pointa tkwi w tekście, nie zaś w głowie odbiorcy. Znów cytat:

> to znaczy, że zgodne ma pozostawać do niezgodnego w takim stosunku, by gdy jedno jest poznane, drugie z natury swojej musiało pozostać tajemnicą i, w następstwie, nadawało się do niepoznania[21].

Chodzi więc o pewną relację między treściami zawartymi w tekście, nie zaś o faktyczny akt odbioru. I dalej:

> A więc istota pointy nie leży w tym, że niespodzianka zachodzi formalnie i aktualnie, ale że zachodzi wirtualnie i fundamentalnie. Tym zaś co wirtualne i fundamentalne w niespodziance jest samo złączenie zgodnego i niezgodnego[22].

Zważmy, że niespodzianka z jednej strony jest skutkiem pointy, z drugiej zaś zachodzi w niej wirtualnie i fundamentalnie. Wirtualnie, a więc jako swego rodzaju moc sprawcza, która jednak nie musi się zaktualizować. Fundamentalnie, a więc jako w swojej podstawie. Przypomnijmy, w jakim celu Sarbiewski wprowadził to rozróżnienie: chodziło mu, mówiąc z grubsza, o uniezależnienie pointy od aktu jej odbioru. Dodajmy, że są to kategorie zaczerpnięte z filozofii Dunsa Szkota i będące rozwinięciem arystotelejskiej teorii aktu i możności. Stanisław Skimina tak je charakteryzuje:

> terminy scholastyczne tradycji szkotystycznej będące określeniami szczegółowych zastosowań arystotelejskiej teorii aktu i możności. Akt oznacza realizację, ujawnienie jakiejś doskonałości bytowej, która przedtem istniała w sposób niepełny, wirtualny, będący tylko możliwością tej realizacji. „Formalnie" i „aktualnie" odnoszą się do aktu, „wirtualnie", „fundamentalnie" do możności[23].

---

[19] *Nam ut Aristoteles docet, admiratio nascitur ex ignoratione causarum* (M. K. Sarbiewski, *De acuto et arguto*, s. 7).

[20] Tamże, s. 7.

[21] *hoc est, ut consentaneum ita se habeat respectu dissentanei ut uno cognito aliud ex natura sua latere postulet et consequenter aptum sit non cognosci* (tamże, s. 9).

[22] *Ergo non consistit essentia acuti in esse inopinatum formaliter et actualiter, sed in esse inopinatum virtualiter et fundamentaliter. Virtuale autem, seu fundamentale inopinatum est ipsum dissentaneum et consentaneum coniunctium* (tamże, s. 9).

[23] Tamże, przyp. 7.

Niespodzianka jest więc pewną potencjalnością zawartą w poincie, którą odbiór może zaktualizować, lecz sama pointa jest zetknięciem się czegoś zgodnego i niezgodnego. Ze sporem o powszechniki ma to związek o tyle, o ile ma z nim związek problematyka potencjalności zawartych w przedmiocie, które nie muszą się zaktualizować.

Na podstawie tego krótkiego i z pewnością niekompletnego przeglądu treści filozoficznych zawartych w *De acuto et arguto*, możemy stwierdzić, że choć Sarbiewski odwołuje się do pojęć mogących mieć związek ze sporem o powszechniki, to jednak wprost tej problematyki nie porusza. Było to zresztą do przewidzenia. Sarbiewski nie pracuje tu jako filozof albo logik — trudno więc byłoby się spodziewać systematycznie wyłożonej teorii powszechników. Z drugiej jednak strony niektóre zagadnienia z teorii literatury mają związek z problemem powszechników, na przykład status ontyczny fikcji literackiej. Tego właśnie dotyczy przywoływana na początku wypowiedź E. Sarnowskiej-Temeriusz.

Pozwólmy sobie jednak na koniec na sformułowanie pewnego przypuszczenia. Sarbiewski kładł wielki nacisk na twórczy charakter poezji; poeta nie tylko naśladuje rzeczywistość, lecz także niejako stwarza nową. Jakiego jednak rodzaju jest to stwarzanie? Zacytujmy Antoniego Czyża:

> Poeta wobec dzieła, które z siebie wysnuwa, jest pełnym mocy Twórcą. Ale nie tworzy z niczego i nie stwarza świata rzeczywistego. Swoim aktem stwórczym nadaje formę materii „uśpionej", pogrążonej w biernej możności[24].

Byty, które stwarza, to *entia rationis* w rozumieniu Franciszka Suareza: „Byt myślny […] to jest to, co nie mając żadnej bytowości bywa jednak pomyślane jako byt"[25]. Przypuszczenie nasze brzmi zaś, że powszechniki w rozumieniu Sarbiewskiego także są bytami myślnymi, lecz mającymi fundament w rzeczach. Bytami myślnymi zajął się Suarez w 54 dyspucie *Disputationes metaphysicae*[26], stamtąd też pochodzi zacytowane sformułowanie: *Entia rationis*, zatem same w sobie nie istnieją, lecz są myślane jako istniejące. „Na przykład ślepota nie ma żadnego pozytywnego bytu własnego, choć »się myśli« o niej tak, jak gdyby była bytem"[27]. Suarez wyróżnia trzy rodzaje bytów myślnych: braki, negacje i relacje czysto myślne. Z brakiem mamy do czynienia wtedy, gdy w danym bycie nie występuje własność, do której posiadania ów byt z natury dąży, natomiast negacja jest brakiem bez takiego dążenia. Na przykład ślepota jest u człowieka brakiem, ale brak skrzydeł — tylko negacją. Z kolei relacje czysto myślne powstają wówczas, gdy nie możemy poznać, jaka jest dana rzecz sama w sobie, i musimy porównać ją z innymi rzeczami. Jak podaje Frederick Copleston, zdaniem Suareza:

---

[24] A. Czyż, *Instar Dei — Sarbiewski o człowieku tworzącym*, [w:] *Jesuitica. Kolokwium naukowe z okazji 400. rocznicy urodzin Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, red. J. Malicki, współudział P. Wilczek, Katowice 1997, s. 15.

[25] Tamże, s. 15.

[26] Podaję za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, przeł. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 400–401.

[27] Tamże, s. 400.

„logiczne relacje rodzaju i gatunku, podmiotu i orzecznika, poprzednika i następnika, które są »intencjami drugimi«, mają charakter czysto myślowy, a więc są *entia rationis*, chociaż nie tworzy się ich w sposób bezzasadny, lecz mają pewną obiektywną podstawę"[28].

Wynika więc z tego, że dla Suareza powszechniki (czyli relacje rodzaju i gatunku) są *entia rationis cum fundamento in re*. O stanowisku Suareza w sporze o powszechniki pisze też Władysław Tatarkiewicz. Jego zdaniem, Suarez dążył z jednej strony do prostoty pojęciowej, z drugiej zaś do związania w większym stopniu metafizyki z doświadczeniem. W związku z tym przyjął, że istnieją tylko byty jednostkowe, a co więcej, że rozum (*intellectus*) ujmuje przede wszystkim to, co jednostkowe, wtórnie natomiast ujmuje treści ogólne. Jak podkreśla Tatarkiewicz, Suarez: „Nie był nominalistą, ale intencje miał do nominalistów podobne: był tomistą na granicy nominalizmu"[29]. Skoro zaś Sarbiewski przejął pojęcie *ens rationis* w rozumieniu Suareza, to, być może, przejął też jego pogląd na powszechniki. Jednak na podstawie jednego tekstu i to nie poruszającego wprost problematyki powszechników, stanowiska Sarbiewskiego w tej kwestii rekonstruować nie można. Możemy, co najwyżej stwierdzić, że zagadnienia poruszane w *De acuto et arguto* mają przynajmniej pośredni związek z problemem powszechników i że treści w nim zawarte naszego przypuszczenia nie wykluczają. Sprawa więc na razie pozostaje otwarta.

Scholastical Inspirations in Maciej Kazimierz Sarbiewski's *De acuto et arguto*

Summary

This article aims at showing scholastical inspirations in Maciej Kazimierz Sarbiewski's *De acuto et arguto*. It concerns particularly the view of Sarbiewski at the problem of universals. The author of article analyses philosophical contents and scholastical terminology in *De acuto et arguto* and next he supposes, that Sarbiewski probably could be a moderate realist about universals. Although the text of *De acuto et arguto* doesn't settle definitively this question, but Sarbiewski was inspired by Francisco Suarez, who was a moderate realist about universals to.

[28] Tamże, s. 401. Wyjaśnijmy, że o intencjach pierwszych mówili scholastycy wówczas, gdy umysł odnosił się do poznawanego przedmiotu, natomiast o intencjach drugich — gdy odnosił się on do pojęć. Por. J. Salamucha, *O możliwościach formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, [w:] tenże, *Wiedza a wiara*…, s. 209.

[29] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, wyd. 15, Warszawa 1997, s. 34.

4. Wzorce osobowe

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska[1]
Uniwersytet w Białymstoku

Charyzmat i święci Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka w *Kronikach trzech zakonów* Marco da Lisboa z 1610 roku

Zgodnie z trynitarną doktryną świętych Augustyna (354–430) oraz Grzegorza Wielkiego (535–604) cała społeczność chrześcijańska dzieliła się na trzy klasy (stany): świeckich, kleryków oraz zakonników[2]. W 1201 roku lombardzki ruch tak zwanych Pokornych przejął ów porządek, również stosując go do wszystkich chrześcijan[3]. Papież Innocenty III dokonał przesunięcia w pierwotnej hierarchii, umieszczając w pierwszej kolejności kleryków i zakonników, następnie braci świeckich i siostry konwerski, a na końcu przedstawicieli laikatu obojga płci[4]. Powyższa struktura, o charakterze historyczno-jurysdykcyjnym, stała się podstawą funkcjonowania w Kościele tak zwanych trzecich zakonów, czyli stowarzyszeń osób świeckich żyjących w duchu określonego instytutu zakonnego. Nie porzucając swych obowiązków rodzinnych i zawodowych, członkowie owych bractw utożsamiali się — poprzez zachowywanie rad ewangelicznych stosownie do swego stanu — z charyzmatem założyciela danego zakonu oraz jego duchowością. Charakterystyczny ubiór i przepisane regułą praktyki religijne umożliwiały życie na sposób zakonny osobom z różnych względów nie mającym możliwości wstąpienia do klasztoru.

Ważny krok w kierunku stworzenia laikatowi takiej ewentualności uczynił święty Franciszek z Asyżu, powszechnie uznawany za inicjatora trzech wielkich wspólnot: Braci Mniejszych, klauzurowych Sióstr Świętej Klary (klarysek) oraz świeckich „braci i sióstr od pokuty", potocznie znanych pod nazwą Trzeciego Zakonu Świętego

[1] Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, dr hab., absolwentka filologii polskiej i angielskiej. Pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Prowadzi zajęcia na kierunkach filologia polska i angielska z historii dawnej literatury i kultury polskiej i brytyjskiej. Zainteresowania naukowe: polskie i angielskie dawne piśmiennictwo religijne i wspomnieniowe, obecność motywów angielskich w literaturze staropolskiej i polskich w piśmiennictwie angielskim, zagadnienia interdyscyplinarne (literatura a teologia, związki literatury z medycyną). Najważniejsze publikacje: *Obraz dworów zachodnioeuropejskich w polskiej literaturze pamiętnikarskiej XVI i XVII wieku*, Białystok 2000, *Literatura angielska. Cz. I. Zarys dziejów*, Białystok 2003, *Bohaterowie Wysp Brytyjskich jako wzorce świętości w hagiografii polskiej XVI i XVII wieku,* Białystok 2009.

[2] *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs OFMCap, Z. Kijas OFMConv, Kraków 2005, s. 2355.

[3] Tamże, s. 2355.

[4] Tamże, s. 2355.

Franciszka[5]. Tym samym franciszkański charyzmat realizował (i nadal realizuje się) w wyjątkowej różnorodności, wskazując przedstawicielom każdego stanu właściwe im sposoby angażowania się w życie chrześcijańskie.

Początki duchowego ruchu świeckich franciszkanów relacjonuje Tomasz z Celano, pierwszy biograf świętego założyciela, pisząc:

> Ludzie każdego wieku i każdej płci podążali, by zobaczyć dziwy, jakich właśnie Pan dokonywał w świecie przez swojego sługę. […] wielu zaniechało trosk światowych i pod wpływem życia i nauki świętego ojca Franciszka nabywało poznania siebie i zapragnęło miłości i czci dla Stwórcy.
>
> Wielu z ludu, szlachcice i plebejusze, duchowni i świeccy, dotknięci tchnieniem Bożym, zaczęli garnąć się do świętego Franciszka, pragnąc na stale walczyć pod jego wodzą i kierownictwem. Święty Boży, jak rzeka pełna łaski niebieskiej zraszał ich wszystkich deszczem charyzmatów, a rolę ich serca zdobił kwiatami cnót. Oto wyborny mistrz! Na jego wezwanie odnawia się Kościół Chrystusowy obydwojga płci i zwycięsko kroczą trzy wojska dążących do zbawienia, według jego wzoru, reguły i nauki. Wszystkim podał normę życia i wskazał drogę zbawienia odpowiednią dla każdego stanu[6].

Za pierwotny tekst normatywny regulujący życie członków Trzeciego Zakonu uważany jest *List do wiernych*, znany też jako *Zachęta dla braci i sióstr pokutujących*, zredagowany przez Poverella w dwóch wersjach — krótszej i rozszerzonej. Wprowadza on klarowny podział adresatów na „tych, którzy czynią pokutę" oraz „tych, którzy nie czynią pokuty"[7], przewidując nagrodę wieczną dla przedstawicieli pierwszej, zaś potępienie — dla drugiej spośród wymienionych kategorii. W przekazie tym, składającym się w większości z fragmentów tekstów ewangelicznych, brak wyraźnych zaleceń odnośnie praktyk religijnych obowiązujących tercjarzy, ich stroju czy sposobu zachowania się.

Lukę tę wypełniają późniejsze reguły, jak *Memoriale Propositi* z 1221 roku, obejmująca podstawowe zalecenia doktrynalne i operatywne, przekształcająca początkowo spontaniczny ruch pokutników w konkretną strukturę (*Ordo poenitentiae*)[8] oraz obszerniejsza *Reguła* Trzeciego Zakonu sygnowana przez papieża Mikołaja IV, pochodząca z 1289 roku. Oba teksty precyzują, w punktach, kwestie takie, jak: warunki przyjęcia, obrzędy inicjacji (obłóczyny, profesja), sposób życia (ubiór, uczestnictwo w wydarzeniach publicznych, posty, życie duchowe, stosunki z innymi członkami zakonu i wszystkimi ludźmi, troska o chorych i zmarłych), sprawa dyscypliny i wizytacji[9]. Obowiązywała ona do momentu wprowadzenia nowej reguły Leona XIII z 1883 roku, zastąpionej aktualnymi do dziś przepisami zatwierdzonymi przez Pawła VI w 1978[10].

W okresie objętym niniejszymi rozważaniami, to jest czasach po Soborze Trydenckim, Trzeci Zakon Świętego Franciszka przeżywał swój renesans, co pozostawało w związku z ówczesnym odrodzeniem religijności świeckiej[11]. Dynamika życia duchowego laikatu znalazła swój wyraz w zjawisku powstawania licznych stowarzyszeń, jak

[5] Obecnie stosuje się nazwę: Franciszkański Zakon Świeckich.

[6] *Życiorys pierwszy św. Franciszka*, [w:] tamże, s. 469–470.

[7] *List do wiernych*, [w:] *Źródła franciszkańskie*, s. 227–231 (redakcja I) oraz s. 233–241 (redakcja II).

[8] Tamże, s. 2365–2373.

[9] Tamże, s. 2377–2392.

[10] *Reguła i życie franciszkanów świeckich. Tekst Reguły i modlitwy*, Warszawa 2003.

[11] K. Sokołowska, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej,* Poznań 2008, s. 30.

bractwo apostołów świeckich w Vincenzie, Stowarzyszenie Małżonków Antoniego Marii Zaccariego[12], w Polsce Bractwo Miłosierdzia przy kościele świętej Barbary w Krakowie. Powstawały modlitewniki przeznaczone dla świeckich, pisane w językach narodowych, jak książka do nabożeństwa dla wspomnianego bractwa świętej Barbary (zredagowana przez Piotra Skargę) czy *Harfa duchowna* Marcina Laterny (pierwszy oryginalny modlitewnik w języku polskim, wydany w roku 1583, zalecający modlitwę poranną, rozmyślanie, pracę i rachunek sumienia)[13]. Ukazujące się w okresie posoborowym zbiory hagiograficzne (z *Żywotami świętych* Piotra Skargi na czele, wydanymi po raz pierwszy w 1579 roku) wzbogacano o wzorce osobowe reprezentantów laikatu — władców, dowódców wojskowych, osób żyjących w małżeństwie i wdów[14]. Przełomowym wydarzeniem było opublikowanie w 1609 roku pierwszego podręcznika duchowości świeckiej — *Filotei* pióra biskupa Genewy, świętego Franciszka Salezego, zawierającej konkretne zalecenia w kwestii życia wewnętrznego, połączonego z wzorowym wypełnianiem obowiązków stanu. Sam autor świadomy był prekursorskiego charakteru swego dzieła, o czym świadczy następujący fragment przedmowy:

> Moje zaś przedsięwzięcie i intencja jest tych w pobożności zaprawić, co w miastach, na dworach, przy gospodarstwie dni swoje pędzą, a dla stanu, w którym zostają, powierzchownie żywot pospolity z drugimi prowadzić muszą[15].

Nie bez znaczenia, jak się wydaje, był również fakt przynależności autora traktatu do świeckiego Bractwa Paska Świętego Franciszka, grupującego — podobnie jak Trzeci Zakon — także osoby duchowne[16].

O randze Trzeciego Zakonu jako istotnym odgałęzieniu rodziny franciszkańskiej, jak również jego znaczeniu w dziejach duchowości świadczy fakt poświęcenia mu uwagi w obszernym dziele franciszkanina Marka z Lizbony (Marco da Lisboa) *Kroniki trzech Zakonów postanowionych od Ojca ś. Franciszka*, przełożonym na język polski przez nieznanego zakonnika-bernardyna i wydanym w Krakowie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka w roku 1610. Dwutomowa książka ma charakter kompilacyjny, o czym świadczy formuła: „Z rozmaitych i pewnych autorów", historyczny („w której się opisuje, co się w tych Zakonach przydawało") oraz utylitarny, ze wskazaniem na konkretne kategorie odbiorców („ku pospolitemu pożytkowi Braciej Mniejszych i Sióstr św. Franciszka, i innych ludzi nabożnych i do tych trzech zakonów skłonnych").

Z punktu widzenia podjętych rozważań najbardziej interesująca jest księga IX drugiej części wspomnianego dzieła, zatytułowana: *Kroniki Braciej Mniejszej dziewiąte księgi, w których się opisuje postanowienie Reguły trzeciego zakonu, nazwanego Pokutujących, przez ś‹więtego› Franciszka zaczętego i żywoty wielu z tego zakonu, a zwłaszcza świętej Elżbiety Królowej Węgierskiej*[17].

[12] Tamże, s. 30.

[13] Tamże, s. 30.

[14] Tamże, s. 57–113, 115–184.

[15] F. Salezy, *Philotea, czyli droga do pobożności. Wszystkim każdego stanu i kondycji ludziom służąca*, przekł. K. Herka, Kraków 1741, s. C_1.

[16] T. Słotwiński OFM, M. Damian OFM, *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2008, s. 47–48.

[17] *Kroniki trzech Zakonów postanowionych od Ojca ś‹więtego› Franciszka, wtóra część. Na dziesięć Ksiąg rozdzielona,* Kraków 1610, s. 405.

Kompozycja księgi obejmuje jedenaście rozdziałów, z których cztery tworzą część historyczno-normatywną (dzieje powstania franciszkańskiego ruchu świeckich, teksty dokumentów papieskich potwierdzających kanoniczny status zgromadzenia, pełny tekst *Reguły* Mikołaja IV), zaś pozostałe — hagiograficzną, zawierającą biografie świętych tradycyjnie związanych w III Zakonem: świętej Elżbiety Węgierskiej — księżnej[18], małżonków — świętego hrabiego Elzeara i błogosławionej Delfiny[19] oraz błogosławionego Iwona z Bretanii — prawnika i kapłana[20]. W ostatnim rozdziale (*O niektórych drugich świętych mężczyznach i białychgłowach tego trzeciego zakonu*) wspomniani są ogólnie inni przedstawiciele stowarzyszenia, jak święty Ludwik IX król francuski[21], małżeństwo błogosławionych Luchezjusza i Bonadonny[22], a także święte Róża z Viterbo[23] czy Małgorzata z Kortony[24] oraz związani z zakonem reprezentanci ducho-

[18] Święta Elżbieta Węgierska (1207–1231), urodzona w Bratysławie lub Sárospatak, córka króla Węgier Andrzeja II. W wieku czterech lat wywieziona do Turyngii, gdzie w 1221 roku poślubiła landgrafa Ludwika. Zasłynęła z dzieł miłosierdzia, była wzorową małżonką i matką trojga dzieci. Po śmierci męża złożyła ślub wyrzeczenia się świata i osiadła w Marburgu, gdzie założyła szpital pod wezwaniem świętego Franciszka. Zmarła z wycieńczenia 17 listopada 1231 roku. Kanonizowana cztery lata później, w 1235. Zob. T. Słotwiński OFM, M. Damian OFM, *dz. cyt.*, s. 487–488.

[19] Święty Elzear Sabran (ok. 1285–1323), hrabia Ariano, urodzony w Prowansji, w młodym wieku poślubił Delfinę Glandéves, z którą żył w dziewiczym małżeństwie. Oboje byli członkami Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka. Prowadzili głębokie życie religijne i ascetyczne, pełnili uczynki miłosierdzia. Elzear zmarł 27 września 1323 roku w Paryżu, kanonizowany w 1369. Delfina przeżyła męża o trzydzieści pięć lat. Jej kult zatwierdzono w 1694 roku. Zob. tamże, s. 406–408.

[20] Święty Iwon (1253–1303), urodzony w Bretanii, studiował prawo i teologię. Po uzyskaniu święceń kapłańskich pełnił funkcję oficjała sądu biskupiego. Słynął ze sprawiedliwości, był rzecznikiem niesłusznie uciskanych i prześladowanych. Na własną prośbę został zwolniony z urzędu i objął probostwo, troszcząc się o potrzeby ubogich, chorych i samotnych. Był tercjarzem franciszkańskim. Zmarł 19 maja 1303 roku. Czczono go jako jednego z najbardziej popularnych świętych północnej Francji i patrona prawników. Kanonizowany w 1347 roku. Zob. tamże, s. 211–212.

[21] Święty Ludwik IX, król Francji (1214–1270), urodzony w Poissy, ukoronowany w wieku 12 lat, jeden z najbardziej znanych władców średniowiecza. Zakazał pojedynków i prywatnych wojen, fundował instytucje charytatywne, osobiście usługiwał potrzebującym. Prowadził skromne, ascetyczne życie. Należał do Trzeciego Zakonu franciszkańskiego. Zmarł w czasie wyprawy krzyżowej 25 sierpnia 1270 roku, kanonizowany w roku 1297. Zob. tamże, s. 356–357.

[22] Błogosławiony Luchezjusz z Poggibonsi (1181–1260), urodzony w Gaggiano, kupiec, ożeniony z Bonadonną. Według tradycji, na ich prośbę święty Franciszek ułożył regułę życia ewangelicznego dla osób świeckich, dając początek Trzeciemu Zakonowi. Małżonkowie przywdziali habity tercjarskie i prowadzili życie w ubóstwie i pokorze, nacechowane miłością do innych. Są pierwszymi członkami Trzeciego Zakonu wyniesionymi na ołtarze. Luchezjusz zmarł w 1260 roku, ryt brewiarza i mszy świętej ku jego czci zatwierdzony został w 1694. Zob. tamże, s. 179.

[23] Święta Róża z Viterbo (1233–1252), urodzona w Viterbo, od dzieciństwa przejawiała skłonność do pobożności i ascezy. W wieku dziesięciu lat została tercjarką franciszkańską. Otwarcie występowała przeciwko cesarzowi walczącemu z papieżem. Uważano ją za wizjonerkę i cudotwórczynię. Zmarła w 1252 roku, kanonizowana w 1457. Zob. tamże, s. 372–373.

[24] Święta Małgorzata z Kortony (1247–1297), urodzona w Laviano, w szesnastym roku życia związała się z bogatym młodzieńcem, z którym żyła w nieślubnym związku przez dziewięć lat. Po tragicznej śmierci kochanka nawróciła się i wstąpiła do Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka, rozpoczynając życie pokutnicy. Poświęciła się modlitwie, ascezie i uczynkom miłosierdzia. Udzielała pouczeń duchowych licznym

wieństwa[25]. Duża liczba tercjarzy wyniesionych na ołtarze świadczy — jak konkluduje z przekonaniem autor — o pożytkach duchowych płynących z faktu przynależności do zgromadzenia:

[…] szczęśliwie postanowione było to ś‹więte› Bractwo abo zakon Braciej i Sióstr Pokutujących, który był sporządzony przez Ojca ś‹więtego› Franciszka dla tego, żeby wszyscy Chrześcijanie wolni w stanie małżeńskim będący, wdowcy i wdowy, którzy nie mogą nosić obowiązku zakonnego, mogli w domach swych i po inszych miejscach osobnych czynić owoce godne pokuty dla dostąpienia zbawienia wiecznego i dla oddania czci powinnej P‹anu› Bogu wszechmogącemu[26].

Rozdział wprowadzający czytelnika w genezę zakonu ma charakter *stricte* informacyjny i w swych inicjalnych partiach zdradza pokrewieństwo treściowe z fragmentem żywota świętego Franciszka Tomasza z Celano. Grupy tercjarzy powstają jako odpowiedź Biedaczyny na zapotrzebowanie laikatu na formę życia umożliwiającą dążenie do doskonałości:

Gdy rozsiewał wielebny Ociec ś‹więty› Franciszek słowo abo nasienie żywota po włoskiej ziemi, upadło go niemało na serca ludzi małżeństwem związanych, którzy nie mogli iść wolnie za duchem pokuty jako pragnęli: a mieli taką do tego chuć, iż podczas całe osady chciały opuszczać wszystko, a iść za Ojcem świętym, który gorąco starał się o duszne zbawienie ludzkie. Gdy tedy Ojca świętego żądano, i owszem, mu się przykrzono […], aby też był podał sposób i Regułę ludziom świeckim i w małżeństwie będącym na czynienie pokuty […], w roku 1221 postanowił zakon pokutujących dla wszystkich powszechnie chrześcijan, którzy nie żyją w klasztorach[27].

W dalszych fragmentach analizowanego rozdziału autor eksponuje postać Poverella jako założyciela i prawodawcy nowego zgromadzenia[28], wskazując na istnienie pierwotnej, Franciszkowej reguły, zawierającej bliżej nie sprecyzowane normy dotyczące sposobu życia. W dalszych partiach swego wywodu, poświęconych obowiązującej współcześnie *Regule* Mikołaja IV, skrótowo przytacza najważniejsze ustalenia tego dokumentu. Wskazuje też na odrębność franciszkańskiego zakonu laików (mimo traktowania ich jako braci zakonnych) względem zgromadzeń o charakterze regularnym:

Wiedzieć też potrzeba, iż Bracia Mniejsi nie mogą przyjmować tych pokutujących na profesyją abo na posłuszeństwo zakonne ani na żaden ślub, ale tylo ich przypuszczać i pozwalać im do pomienionej Reguły żywota i towarzystwa pokutujących[29].

---

odwiedzającym, między innymi Dantemu. Zmarła 22 lutego 1297 roku, nazwana została „franciszkańską Magdaleną". Kanonizowana w 1728 roku. Zob. tamże, s. 200–201.

[25] Do Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka wstępować mogli (i nadal mogą) także przedstawiciele kleru: papieże, biskupi i kapłani diecezjalni.

[26] *Kroniki trzech Zakonów…*, s. 424.

[27] Tamże, s. 405–406.

[28] W świetle najnowszych badań nad powstaniem Trzeciego Zakonu święty Franciszek uważany jest raczej za inicjatora bractwa, aniżeli jego założyciela w ścisłym znaczeniu tego pojęcia. Przyjmuje się raczej fakt duchowego założenia zakonu, polegającego na zapoczątkowaniu przez Poverella pewnego ruchu pokutników, ostatecznie nazwanego Trzecim Zakonem, a później — Franciszkańskim Zakonem Świeckich. Termin *institutor* zastosowany w bulli Mikołaja IV *Supra montem* (1289) zatwierdzającej stowarzyszenie nie jest pojęciem jednoznacznym z *fundator*, wskazuje na świętego Franciszka jako na animatora i formatora ruchu. Zob. *Źródła franciszkańskie …*, s. 2378.

[29] *Kroniki trzech Zakonów…*, s. 406.

Przytoczona przez autora w całości *Reguła* stanowi interesujący dokument normatywny, o wartości poznawczej, pozwalający zrekonstruować styl życia i duchowość tercjarzy od momentu jego wprowadzenia po niemal koniec wieku XIX. Zawarta w pierwszej części tekstu apologia wiary katolickiej miała fundamentalne znaczenie propagandowe w okresie ukazania się *Kroniki*, to jest czasach kontrreformacji. Wstęp nawiązuje do motywu nauczania błądzących przez uczniów Chrystusa, które to zadanie przejął i kontynuuje Kościół katolicki, stojący na straży czystości wiary. Jest ona stałą, niezniszczalną podstawą chrześcijaństwa, bez której nikt nie może dostąpić zbawienia. Godnym spadkobiercą Apostołów okazuje się święty Franciszek w roli założyciela zakonu pokutniczego, pouczając słowem i świadcząc przykładem życia o prawdziwej wierze[30]. Tym samym bohater z okresu średniowiecza nabiera swoistej aktualności w dobie nowożytnych sporów religijnych, zaś tercjarstwo i podobne mu bractwa stają się awangardą katolicyzmu w wydaniu laickim.

Reguła podzielona jest na dwadzieścia punktów, z których każdy precyzuje odmienne aspekty funkcjonowania stowarzyszenia. Wśród warunków przyjęcia na pierwszym miejscu stawia się wierność wierze katolickiej; zdradzający sympatie proheretyckie nie mogą zostać członkami zakonu[31]. W przypadku kobiet zamężnych dodatkowo wymagano zgody małżonka. Przełożeni zobowiązani byli do przeprowadzenia stosownego wywiadu na temat aktualnego sposobu życia kandydata, a także pouczenia go w kwestiach normatywnych. Przed podjęciem okresu próbnego należało zwrócić zabrane rzeczy ich właścicielom i pojednać się z bliźnimi. Po upływie roku, po zasięgnięciu opinii współbraci i wizytatora, przewidziany był obrzęd profesji wieczystej, potwierdzonej na piśmie[32]. Dalsze partie *Reguły* zawierają zalecenia dotyczące ubioru, uczestnictwa w rozrywkach, postów, życia religijnego. Mimo wielu obostrzeń niektóre spośród przepisów uwzględniają specyficzną sytuację zdrowotną czy społeczną braci i sióstr. Zgodnie z duchem franciszkańskiego ubóstwa, jego członkowie zobowiązani byli do noszenia jednakowych szarych strojów przypominających habity, z taniego materiału, bez jakichkolwiek oznak zbytku. Zakaz ten łagodzono w odniesieniu do osób zobowiązanych do ubierania się zgodnie z wymogami swego stanu, lokalnych zwyczajów, a także chorych[33]. Podobne dyrektywy formułowano w kwestii abstynencji i postów. Tercjarze unikali potraw mięsnych w poniedziałki, środy, piątki i soboty, za

[30] Tamże, s. 409.

[31] Tamże, s. 409: „[…] niech będą pilno wypytani z strony wiary katolickiej […]. Przetrze jednak tego potrzeba pilno, aby kiedy heretyka jakiego abo podejrzanego z strony herezyjej […] nigdy nie przyjmowano".

[32] Tamże, s. 409: „[…] po roku, za radą niektórych braciej baczniejszych jeśliż będzie się im zdał godnym, niech będzie przyjęty takim sposobem, to jest, żeby przyobiecał przykazanie Pańskie zachować i dosyć czynić, jako przystoi, za przestępstwa, których by się przeciw temu sposobowi życia dopuścił, gdyby go wizytator w tym znajdował. A takowa jego obietnica przez pisarza pospolitego niech będzie tamże zapisana".

[33] Tamże, s. 409–410: „[…] z podłego sukna względem drogości i maści, nie do końca białego, ani też czarnego jednako niech będą odziewani […], kożuchy ich wszelakie niech nie będą rzezane bądź otworzyste. Względem podłości sukna i względem kożuchów […] wedle kondycyjej ich, a zwłaszcza na chore mając wzgląd i na zwyczaj krajów może być dyspensacyja".

wyjątkiem ciężarnych i chorych. W kwestii życia duchowego zalecano odmawianie — w łączności z kapłanami i zakonnikami — oficjum siedmiu godzin kanonicznych, w przypadku niemożności ich odprawienia — recytację określonej liczby tak zwanych pacierzy tercjarskich[34]. Wszystkich bez wyjątku obowiązywał zakaz uczestnictwa w biesiadach, tańcach czy publicznych widowiskach[35] oraz zalecenie sporządzenia testamentu w czasie trzech miesięcy od momentu wstąpienia. Zabraniano — poza sytuacjami koniecznymi — noszenia i używania broni. Sytuacje konfliktowe wewnątrz wspólnoty miały być rozstrzygane zgodnie ze wskazaniami ordynariusza danej diecezji. Tercjarze mieli wystrzegać się składania uroczystych bądź prywatnych przysiąg bez wyraźnej potrzeby. Każdy zobowiązany był do troski o zgodę we wspólnocie i w życiu rodzinnym. W miarę możliwości należało uczestniczyć w codziennej mszy świętej, a raz w miesiącu w Eucharystii wspólnotowej i zebraniu. W czasie spotkania należało składać ofiary do wspólnej kasy na potrzeby ubogich i kościoła, w którym się zbierano. Raz w tygodniu odwiedzano chorych członków wspólnoty, wszyscy zobowiązani byli do uczestniczenia w pogrzebach oraz modlitwach w intencji zmarłych braci i sióstr. Urzędy (na przykład przełożonego) miały charakter czasowy i powinny być sumiennie pełnione. Corocznej wizytacji dokonywał duchowny z Zakonu Braci Mniejszych bądź inny uprawniony kapłan, wyznaczony przez przełożonych tego zgromadzenia. W przypadku poważnych wykroczeń — o których przełożeni zobowiązani byli informować wizytatora — po trzykrotnym upomnieniu następowało wydalenie z zakonu.

Część biograficzna, zawierająca trzy wymienione wyżej żywoty oraz wzmianki uzupełniające na temat innych bohaterów Trzeciego Zakonu, skonstruowana jest zgodnie z wymaganiami stawianymi żywotopisarstwu czasów potrydenckich. Jednym z celów ówczesnej hagiografii, dynamicznie rozwijającej się na skutek zapotrzebowania na literaturę katolicką, było propagowanie wzorców świętych należących do różnych stanów społecznych. Wynikało to, między innymi, z silnie zarysowującej się w tamtych czasach świadomości odbiorcy[36] oraz przekonania o skuteczności oddziaływania nań pewnych form narracyjnych, w tym właśnie biografistyki[37]. Autorzy żywotów nie tylko zachęcali do oddawania czci świętym, ale pobudzali do ich naśladowania, stawiając przed oczyma czytelników parenetyczne modele chrześcijańskiego życia, możliwego

[34] Tamże, s. 410: „Niech zawsze odprawuje każdy siedm godzin kościelnych, to jest jutrznią, prymę, tercję, sextę, nonę, nieszpory i kompletę […], nieumiejący pisma za jutrznią 12. pacierzy, a za każdą inną z godzin po 7, przydając *Gloria Patri* za każdym pacierzem. Do prymy i do komplety niech przydają *Credo* apostolskie i psalm *Miserere mei Deus* […]".

[35] Tamże, s. 410: „Na nieuczciwe biesiady i dziwowiska także do dworów i na tańce chodzić zgoła niech im zakazano będzie. Błaznom abo zapatrzenie na takie próżności nic niech nie dają […]".

[36] Adresat hagiografii nie ograniczał się już tylko do wąskiego kręgu wykształconych humanistów; starano się trafić do jak najszerszej publiczności literackiej, stąd zastosowana w dziele Skargi i innych zbiorach hagiograficznych zasada „na każdy stan". Wiązał się z tym też fakt popularyzowania żywotów w językach narodowych (między innymi poprzez działalność translatorską) oraz rezygnacja ze zbyt kwiecistego stylu. Zob. A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych"*, przekł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 53–54.

[37] Tamże, s. 54.

do zrealizowania przez przedstawicieli różnych profesji. Zaznaczającą się od XVI stulecia tendencją było tworzenie żywotów typu „*imitandus*", przeciwstawiających się średniowiecznej formule „*admirandus non imitandus*", według której życie świętego, wzbudzające podziw niezwykłością (na przykład wysiłków ascetycznych), wypełnione cudownymi zdarzeniami, stawało się trudne do zaakceptowania[38]. Doskonale zdawali sobie z tego sprawę luminarze staropolskiej hagiografii, jak Piotr Skarga, pisząc w przedmowie do swych *Żywotów świętych:*

> […] bo jak długa suknia karlikowi nie służy, tak zbytnie karności ciała, gdy kto nie ma osobnego daru do Boga i wzrostu nie ma, brane być nie mają. Bowiem albo jemu zdrowie starga, albo zacząwszy je nie wytrwa i we wszytkim osłabnie, albo na drugą stronę […] od niedobierania do przebrania pójdzie, bo jako mądrzy doktorowie mówią: w świecie wszystkiemu się dziwować, ale nie wszytkiego naśladować możem[39].

Rezultatem tak przyjętego rozumowania było konstruowanie biografii, w których odsuwano na dalszy plan epizody nacechowane fantastyką. Bohater wiary czasów potrydenckich charakteryzowany był poprzez pryzmat aktywności ukierunkowanej na Boga i bliźniego, nieugięty w swych przekonaniach przekładających się na konkretne czyny, dążący od zła ku dobru[40]. Opisy tych dokonań stanowiły w omawianej literaturze dominantę przekazu narracyjnego („święte nie słowem cię namawiają, ale działaniem i czynieniem" — pisze w innym miejscu swej *Przedmowy* do *Żywotów* Piotr Skarga)[41]. „Niema retoryka" jednostkowych czynów bohaterów przeciwstawiana była przekazowi słownemu i — w opinii żywotopisarzy XVI i XVII wieku — skuteczniejsza od lektury *Biblii* czy słuchania kazań[42].

Najobszerniejszym tekstem hagiograficznym rozpatrywanego fragmentu *Kroniki* jest żywot świętej Elżbiety Węgierskiej, uważanej za główną patronkę Trzeciego Zakonu. Jakkolwiek formalna przynależność księżnej do stowarzyszenia nie została oficjalnie potwierdzona, wiadomo, iż landgrafini Turyngii pozostawała w kręgu oddziaływania duchowości franciszkańskiej i do dziś czczona jest we wspólnotach żyjących duchem Biedaczyny z Asyżu[43]. Obszerny biogram podzielony jest na pięć części, odpowiadających rozdziałom od piątego do dziewiątego analizowanej księgi. Konstruowaniu postaci bohaterki przyświeca wyżej omówiona zasada stworzenia wzorca osobowego do naśladowania („*imitandus*"). Rezultatem jej zastosowania jest wysunięcie na plan pierwszy licznych przejawów aktywności Elżbiety, manifestowanej w różnych dziedzinach życia tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Aktywność ta, kreślona według aktualnego wówczas schematu narracji, czyli „wędrówki" ku doskonałości (od książęcych

[38] K. Sokołowska, *dz. cyt.*, s. 33.
[39] Tamże, s. 33.
[40] H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska w latach 1427–1627. Kierunki i odmiany,* Warszawa 1971, s. 129.
[41] K. Sokołowska, *dz. cyt.*, s. 32.
[42] A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 54.
[43] R. Prejs OFMCap, *Czy św. Elżbieta była tercjarką? Rysy franciszkańskie w duchowości św. Elżbiety*, [w:] *Franciszku, idź i odbuduj Kościół mój! Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2008. Materiały z VII Kapituły Narodowej FZŚ Warszawa 19–21 października 2007*, Warszawa 2007, s. 115–124.

splendorów do franciszkańskiego ubóstwa) znajduje swój wyraz w formach takich, jak modlitwa i asceza, skromność i pokora, miłosierdzie i posłuszeństwo. Prezentacja losów oraz czynów księżnej służy uzasadnieniu jej wyjątkowości, przy czym jest to ideał możliwy — przynajmniej w pewnym stopniu — do przyjęcia przez czytelnika. Centralna postać opowiadania jawi się w analizowanym tekście jako wzorcowa nosicielka cnót zalecanych odbiorcy, zwłaszcza związanemu z wyżej omawianą formacją religijną. Na podkreślenie zasługuje też uniwersalizm postaci Elżbiety, realizującej swoje powołanie do świętości w trzech stanach życia: panieńskim, małżeńskim i wdowim, zgodny z zasadą „na każdy stan" przyświecającą hagiografii czasów potrydenckich[44].

Zasadniczym elementem określającym dyskutowany wzorzec osobowy jest miłość Boga, przejawiająca się w praktykowaniu modlitwy, uważanej za fundament życia chrześcijańskiego i główne znamię świętości. Zgodnie z założeniem autora, aktywność religijna możliwa jest w każdym stanie, co znajduje potwierdzenie na każdym etapie biografii Elżbiety. Modlitwa określa zasadniczy profil doskonałości młodej księżniczki, o czym świadczy posłużenie się przez autora znanymi już z hagiografii średniowiecznej toposami, jak *puer senex*: „w młodych jeszcze leciech poczęła pogardzać światem"[45], „[…] chuci dziecińskie odmieniała w chuci do służby Bożej"[46]. Na uwagę zasługuje częściowa zbieżność wspomnianych w tekście ćwiczeń duchowych z formami pobożności zalecanymi *Regułą* Trzeciego Zakonu — „nie zaniechała też upominać i swoich służebnych panien do odprawiania psalmów"[47], „nie opuszczała też nigdy zwyczajnych swoich pacierzy"[48]. Postawa Elżbiety — orantki przyczynia się do zmiany nastawienia niechętnego jej otoczenia, a także małżonka, który z czasem staje się współuczestnikiem świętości księżnej — rzecznikiem jej działalności dobroczynnej, w końcu uczestnikiem krucjaty. Aktywność religijna centralnej postaci dyskursu ulega, w miarę odchodzenia od spraw ziemskich, stopniowej intensyfikacji. Prowadząc swą bohaterkę ku wyżynom świętości, autor wskazuje i podkreśla fakt osiągania przez nią coraz wyższych stopni modlitwy — od ustnej, charakteryzującej okres dzieciństwa i młodości, do kontemplacyjnej, wieńczącej ostatnie etapy życia duchowego landgrafini. W toku dyskursu hagiograficznego oznacza to stopniowe przechodzenie od ogólnikowych sformułowań w rodzaju: „poważnie pilnowała modlitwy w kościele"[49] do rozbudowanych pod względem narracyjnym opisów:

> Będąc […] jednego dnia w kościele, wlepiła tak oczy w ołtarz, iż znać dała po sobie, że patrzyła na majestat Boski: i trwała tak przez kilka godzin, mając na ten czas objawienie z nieba, a wróciwszy się do domu, dla zemdlenia musiała się położyć […][50].

[44] A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 83.
[45] *Kroniki Trzech Zakonów…*, s. 414.
[46] Tamże, s. 414.
[47] Tamże, s. 414.
[48] Tamże, s. 414.
[49] Tamże, s. 414.
[50] Tamże, s. 419.

Uwiarygodnianiu duchowych doświadczeń Elżbiety służy zabieg cytowania jej wypowiedzi, zanotowanych w dostępnych hagiografowi źródłach literackich[51]. Marek z Lizbony przytacza modlitwy księżnej, wypowiadane w różnych okolicznościach, jak śmierć ukochanego małżonka czy perspektywa oddalenia potomstwa. Z tekstów tych wyłaniają się, pośrednio, inne aspekty świętości bohaterki, przydające aktualności jej postaci. Są nimi: miłość oraz wierność małżeńska, a także matczyne przywiązanie do dzieci[52]. Pewne zdarzenia, skonkretyzowane w formie egzemplów–obrazków, jak wybawienie matki Elżbiety z czyśćca, nawrócenie lekkomyślnie żyjącego młodzieńca czy przywrócenie mowy choremu, wskazują na skuteczność modlitwy wstawienniczej. Żywot akcentuje także towarzyszące modlitwie zewnętrzne gesty Elżbiety, świadczące o jej szacunku do Eucharystii, wykorzystując popularny epizod zapisany w dawnych przekazach: „gdy Ewanjeliją czytano, śpiewano abo mówiono, zdejmowała rękawice i klejnoty z głowy i kładła się na ziemi, czcząc przez to Pana swego"[53]. Związane z postawą religijną praktyki ascetyczne przedstawione są w formach nie przekraczających możliwości odbiorcy, zaś ich prezentacja sprowadza się do wyliczeń konkretnych czynności, jak oszczędne odżywianie się, poświęcanie pewnej ilości czasu na modlitwę nocną (bez uchybiana, jednakże, obowiązkom małżeńskim)[54], stosowanie dyscypliny — nie będące jednakże celem samym w sobie, lecz podyktowane pragnieniem łączności z męką Chrystusa.

Obok wyżej wymienionych, do najczęściej eksponowanych walorów bohaterki należą — zalecane także świeckim naśladowcom Poverella — pokora i ubóstwo. W hagiografii omawianego okresu posiadają one szczególny walor zasługujący, zwłaszcza gdy praktykowane są przez osoby należące do wyższych warstw społecznych. Sformułowana przez autora teza: „Acz była w wielkim stanie i acz się jej w doczesnych rzeczach powodziło, więcej jednak pragnęła stanu ubóstwa"[55] znajduje potwierdzenie w szeregu zdarzeń ilustrujących linię postępowania Elżbiety, także w relacji do otoczenia. Wzrastająca w nacechowanym negatywnie środowisku dworu księżna od początku przyjmuje wobec niego postawę kontestatorki: „Pierwszego roku zażyła wiele trudności od męża swego: bo acz on sam był skłonnym do dobrego, jednak za złą radą dworzan swych […], którzy rozumieli, iż pokora ona wielka tej tak zacnej Paniej barzo nie przystała i owszem z sromotą […] dworu wszystkiego była, gardzili nią i prześladowali […]"[56]. Również dalsze partie żywota stawiają bohaterkę wobec podobnych

[51] Zanotowana na marginesie żywota *Legenda*, będąca podstawowym źródłem biograficznym Marka z Lizbony, zdradza pokrewieństwo z innymi przekazami biograficznymi, jak na przykład *Zeznaniami czterech służących* — dokumentem powstałym na potrzeby procesu kanonizacyjnego, zawierającym świadectwa towarzyszek życia świętej Elżbiety i przytoczenia adresowanych do nich wypowiedzi księżnej. Zob. *Elisabeth von Thüringen — eine europäische Heilige. Aufsätze.* Hrsg. von D. Blume und M. Werner, Petersberg 2007, s. 187–192.

[52] *Kroniki trzech Zakonów…*, s. 417: „Wielceć dziękuję, Panie, iżeś mi dał oglądać ciało małżonka mego […]. Ty wiesz dobrze, jakomci go miłowała, iż też on miłował i bał się ciebie […], i aczbym barzo rada była z nim mieszkała […], polecam teraz duszę jego i moje łasce Twojej świętej".

[53] Tamże, s. 414.

[54] Tamże, s. 415.

[55] Tamże, s. 415.

[56] Tamże, s. 414.

zmagań, określanych przez autora mianem „wojny", z której wychodzi zwycięsko dzięki swej determinacji:

> […] Arcybiskup jeden, wuj jej, który bacząc […], że toż do takiego ubóstwa przyszła była, umyślił ją wydać za męża, […] lecz gdy […] mocno postanowiła pierwej umrzeć, niż za mąż iść, […] dał jej Pan Bóg i w tej wojnie zwycięstwo[57].

Cytowany żywot nierzadko umieszcza postać centralną w towarzystwie anonimowych służebnych i biedoty, przy wspólnym stole czy prostych czynnościach, jak przędzenie wełny[58]. Inną odmianą prezentacji tego aspektu świętości są partie opisowe, ukazujące sposoby utożsamiania się Elżbiety z przedstawicielami niższych warstw społecznych. Najbardziej jaskrawym przejawem owej solidarności jest ubiór, poddany przez autora żywota detalicznemu oglądowi:

> […] ubierała się częstokroć jak uboga żebraczka; co osobliwie na ten czas czyniła, gdy sama ze swymi przyjaciółmi i służebnicami w domu mieszkała, powiadając: iżby tak chodziła, gdyby do ubóstwa przyszła. Na procesyje i na litanije więtsze zawsze boso chadzała, ubrawszy się w płócienne tylko szaty […]. Uczyniwszy ślub [wyrzeczenia się świata — B. P.-D.], przyjęła habit Pokutujących trzeciego zakonu ‹świętego› Franciszka i przyjąwszy na się suknią i płaszczyk z grubego sukna, połatane wszędzie, ślubowała posłuszeństwo przed spowiednikiem […][59]

Najbardziej spektakularny przejaw świętości postaci tytułowej to czyny miłosierdzia, wypełniające obszerne partie rozdziałów ósmego i dziewiątego. Przybierając formę opisu konkretnych czynów przejętych z dawnych żywotów bądź prezentacji o charakterze uogólniającym, stanowią rozwinięcie kolejnej tezy hagiografa:

> Z tego źródła miłości boskiej wynikały ustawicznie na dusze jej żywe wody uczynków miłosiernych […]. W braniu rzeczy na swą potrzebę barzo była ścisła i skąpa, lecz przeciw ubogim tak była hojna, iż nie chciała, aby im czego miało nie dostawać, dla której cnoty nazywali ją poddani […] matką ubogich[60].

Rezygnując z elementów charakterystycznych dla opisu epickiego (szczegółowych danych dotyczących lokalizacji miejsc akcji, adresatów działalności świętej, chronologii zdarzeń), autor koncentruje się na prezentacji szerokiego repertuaru czynności, występujących w charakterze „przykładów miłosierdzia"[61]: „dała raz szatę swą ubogiej białogłowie"[62], „gdy nie miała pieniędzy, poprzedawszy swe klejnoty, dogodziła potrzebnym"[63]. Sposób prezentacji aktów dobroczynności — niekiedy zawierający drastyczne szczegóły — pozwala na ujawnienie także innych walorów postaci tytułowej, jak przezwyciężanie naturalnych odruchów wstrętu („służyła im […] z dziwną

[57] Tamże, s. 417.
[58] „Nie dała się swoim wychowanicom i ubogim nazywać panią, ale z nimi postępowała jako z sobie równymi: z nimi pospołu jadała, przędła i inne roboty odprawowała; a tak się kochała w pokorze, iż żadną się posługą nie brzydziła i nie dopuszczała sobie służyć dla miłości Bożej". Zob. tamże, s. 415.
[59] Tamże, s. 415, 418.
[60] Tamże, s. 416.
[61] H. Dziechcińska, *dz. cyt.*, s. 132.
[62] *Kroniki trzech Zakonów…*, s. 416.
[63] Tamże, s. 417.

pokorą, znosząc z wielką cierpliwością smród […]")[64] czy wykorzystywanie okazji do umartwień („Po całych nocach nie sypiała, dogadzając chorym")[65]. W wymienionych kontekstach przywoływane są także zdarzenia cudowne, prezentowane o tyle, o ile służyć mają konkretnemu „pożytkowi" i celom parenetycznym (uzdrowienie chorego za pomocą modlitwy, połów ryb z zamarzniętej rzeki, mający przekonać o sile wiary). Z reguły jednak w hagiografii XVI i XVII wieku cuda przestają być pierwszorzędnymi elementami narracji; przesłaniają je opisy bardziej realnych czynów, bliskich bądź zbliżonych do doświadczenia odbiorcy. Według Piotra Skargi, „nie na cudach, ale na cnotach pobożności wszelakiej doskonałość chrześcijańska należy"[66].

Elżbieta to także wzorowe ucieleśnienie posłuszeństwa, przybierającego w biografii dwie postacie: akceptację woli Boga i uległość wobec ludzi kierujących jej życiem. Zgodnie z przyjętą przez autora strategią, postawy te cechują już okres dzieciństwa i młodości. Komentując fakt zawarcia przez księżniczkę małżeństwa wbrew własnej woli[67], autor niejako „usprawiedliwia" go posłuszeństwem wobec wyroków Opatrzności i ziemskiego ojca, jak również koniecznością zaprowadzenia stanu harmonii pomiędzy skłóconymi społecznościami. Identyczną dyspozycję Elżbiety, przyjmującej przeznaczony sobie los bez zastrzeżeń, obserwujemy w opisie okresu po śmierci małżonka. Postawa rezygnacji z własnej woli i upodobań cechuje całe życie bohaterki, przygotowując ją do znoszenia najcięższych prób. Jednym z częściej wykorzystywanych zdarzeń biografii świętej jest — obecny już w średniowiecznych świadectwach tekstowych — wątek wygnania młodej wdowy z zamku, tutaj przytaczany jako dowód poddania się woli Bożej i męstwa w znoszeniu przeciwności:

> […] skoro się dowiedzieli o śmierci Landgrafa męża jej powinni i poddani, zaraz ją wygnali z pałacu […]. I tak jej wszyscy za tym odstąpili, iż na noc przyszła, nie mając gdzie by się było przytulić, jako wygnańca udała się do jednego chlewa, kędy bydło stawało, dziękując z radością wielką Panu swemu, że jej dał doczekać takiego stanu. […] wiele krzywd i urągania od powinnych zmarłego męża i od poddanych z weselem wielkim i z cierpliwością niewymowną przyjmując i za wielką to łaskę od Pana mając[68].

Modelowym przykładem posłuszeństwa jest także relacja Elżbiety ze spowiednikiem, Konradem z Marburga, posiadająca charakter całkowitej (a zatem wzorcowej) zależności kierowanej od kierującego, co podkreślone jest z całym naciskiem: „tak zupełnie rady jego zachowała we wszystkich rzeczach, aż też przykrych"[69]. W celu poparcia swego założenia hagiograf powołuje się na przywoływa-

[64] Tamże, s. 417.
[65] Tamże, s. 417.
[66] Tamże, s. 59.
[67] Według najnowszych ustaleń, Elżbieta nie miała pragnienia pozostawania w dziewictwie; zdaniem J. I. Adamskiej, wydana za mąż w czternastym roku życia, darzyła małżonka autentycznym uczuciem i była zadowolona z każdego stanu, w jakim aktualnie się znajdowała. Źródła biograficzne zanotowały gwałtowną reakcję emocjonalną świętej na wieść o śmierci Ludwika: „Umarł dla mnie świat i jego radości!". Zob. J. I. Adamska OCD, *Miłosierdzie, ubóstwo, radość. Rzecz o świętej Elżbiecie Węgierskiej, księżnej turyńskiej*, Poznań 2002, s. 57, 107.
[68] *Kroniki trzech Zakonów…*, s. 417.
[69] Tamże, s. 415.

ny w licznych przekazach wydany przez Konrada zakaz używania potraw pochodzących z dóbr zagrabionych Kościołowi i ubogim. Księżna przestrzegała tego polecenia z całą konsekwencją i pełną świadomością dokonanego przez siebie wyboru:

> Za tym posłuszeństwem i mając też sumnienie, nie chciała się dotykać ani też zażywać żadnej rzeczy z dochodów […] urzędników Pana swego nabytych, bojąc się, aby ono nie było krwią ubogich poddanych"[70].

Osobny akapit poświęcony jest także łączności księżnej z Zakonem Braci Mniejszych; będąca duchową córką franciszkanów Elżbieta chętnie spotyka się z nimi i prowadzi braterski dialog, powierzając zakonnikom swoje rozterki wewnętrzne. Z wypowiedzi, przytoczonej w pierwszej osobie, wyłania się bliski odbiorcy portret landgrafini, zmagającej się z własną grzesznością, świadomej swych niedoskonałości[71].

W obszernej prezentacji ostatnich chwil życia bohaterki autor wykorzystuje wszystkie budujące czytelnika elementy, jak fakt przyjęcia ostatnich sakramentów, przygotowanie wszystkich przedmiotów potrzebnych do pogrzebu, motyw odrzucenia pokusy szatańskiej. Potwierdzeniem świętości Elżbiety są cuda pośmiertne, nie poddawane jednakże szczegółowemu oglądowi, autor poprzestaje na ogólnych wyliczeniach typu: przywracanie wzroku, uzdrawianie ułomnych, oczyszczanie trędowatych, wskrzeszanie zmarłych[72]. Informacja na temat procesu kanonizacyjnego i wyniesienia księżnej na ołtarze stanowi dopełnienie żywota.

Zbliżoną poetyką odznaczają się, następujące po żywocie świętej, znacznie mniej rozbudowane biografie Elzeara i Delfiny oraz Iwona z Bretanii. Ich bohaterowie wykazują oznaki wyjątkowości od młodych lat, skonkretyzowane w formach znanych hagiografii: posty, modlitwa, unikanie okazji do grzechu i troska o potrzebujących. W przypadku świętej pary małżeńskiej, pozostającej w związku dziewiczym, szczególny nacisk położony jest na praktykę czystości cielesnej i duchowej: Elzear „nigdy się do spania nie rozbierał; a we dnie też zawsze używał włosiennice […]"[73]. Wpleciony w tekst komentarz odautorski wskazuje na aktualność prezentowanego wzoru, zachęcając odbiorcę do naśladowania:

> godzien taki żywot i taka cnota ich wielkiego zalecenia, bo rzadka jest: i słuszna jest, abyśmy jej naśladowali przynajmniej po części; gdyż grzech sprośny jej przeciwny do wiela złego przywodzi[74].

O stałości podjętego postanowienia świadczy, podkreślany przez autora, fakt pozostawania małżonków w czystości przez 27 lat[75]. Czyny miłosierdzia, spełniane w duchu służby Chrystusowi, postrzeganemu w ubogich i chorych, stanowią dodatkowy tytuł do świętości Elzeara: podobnie jak księżna Turyngii, nie waha się on przed

[70] Tamże, s. 415.
[71] Tamże, s. 416: „[…] rozumiem, że dla grzechów moich nie godnam miłości u Boga, i acz ustawicznie staram się, ile mogę, i ze wszystkich sił moich, abym go miłowała; jednak przecie boję się, aby mię od siebie nie odrzucił jako tej, któram niegodna jego miłości i obecności".
[72] Tamże, s. 420.
[73] Tamże, s. 421.
[74] Tamże, s. 421.
[75] Tamże, s. 421.

spełnianiem wobec nich najniższych posług, z umywaniem nóg trędowatym włącznie[76]. Efekt podobieństwa do konstrukcji postaci św. Elżbiety osiągnięty zostaje poprzez akcentowanie innych, identycznych form dobroczynności (wspieranie biednych, karmienie głodnych), a także postawy męstwa w znoszeniu krzywd ze strony przeciwników. Sposób ukazania losów małżonki bohatera zmierza do utrwalenia w świadomości odbiorców ideału wdowy: Delfina nie decyduje się na powtórne zamążpójście, trwa w bogomyślności i wierności zmarłemu małżonkowi (a także regule franciszkańskiej), a po śmierci zostaje pochowana w habicie swego zakonu, w miejscu spoczynku swego towarzysza życia.

Zamieszczona w dalszej części interesującego nas wywodu biografia świętego Iwona przybliża postać prawnika i duchownego, wzorowo spełniającego obowiązki swego stanu. Pierwsza część przekazu, omawiająca „świecki" rozdział życia bohatera, kładzie nacisk na gruntowne wykształcenie, zdobywane w sławnych ośrodkach (Paryż), umiejętność przekazywania wiedzy innym oraz cnoty zalecane potencjalnym naśladowcom: sprawiedliwość w sądzeniu, bezinteresowność („taką czynił sprawiedliwość nie bacząc na nikogo […] nie chciał nigdy żadnej nagrody brać za swe prace w tym urzędzie")[77]. Okres „kapłański" znamionuje praktyka ubóstwa, umartwienie (noszenie włosiennicy), praktyki ascetyczne (posty, rezygnacja ze snu), nabożne sprawowanie mszy świętej, konsekwencja w odmawianiu brewiarza, miłosierdzie[78].

W dziele Marka z Lizbony zaobserwować można interesującą i dogłębną analizę fenomenu świętości. Jest ona, jak wynika z przeprowadzonych obserwacji, dostępna i zalecana nie tylko przedstawicielom stanu duchownego, lecz także osobom świeckim. Jako taka posiada wymiar uniwersalny. *Kroniki trzech Zakonów* portugalskiego franciszkanina wpisują się tym samym w nurt literatury religijnej propagującej wartości możliwe do osiągnięcia dla wszystkich. W części normatywnej wskazują środki służące dążeniu do doskonałości, zaś w biograficznej —wzorce praktycznego postępowania zgodnego z duchem Biedaczyny z Asyżu.

Charism and Saints of the Third Order of St. Francis in *Chronicles of the Three Orders* by Marco da Lisboa from 1610

Summary

The aim of the article is to present the charism and role models of the Third Order of Saint Francis of Assisi as described in the chronicles of the Order of the Friars Minor by Marco da Lisboa and translated into Polish in 1610. The ninth chapter of the second volume of the book contains interesting material divided into two parts. The first one is dedicated to the history of the Third Order, its rules and relating papal documents, while the second is a selection of the lives of saints belonging to the Order, such as St. Elizabeth of Hungary. The material under discussion allows the reader to reconstruct the structure of the Third Order in the 17th century and study the role models recommended to its members.

[76] „dla miłości Chrystusowej częstokroć sam obmywał wrzody trędowatych […], jakby właśnie w nich patrzył i usługiwał samemu Chrystusowi". Zob. tamże, s. 421.
[77] Tamże, s. 421.
[78] Tamże, s. 423: „Obrządek Boski odprawował z wielką pilnością i nabożeństwem; a o północy zawsze wstawał na Jutrznią: we dnie odprawował godziny wszystkie wedle swego czasu".

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Michał Kuran[1]
Uniwersytet Łódzki

Hagiograficzny wizerunek świątobliwej wdowy Doroty Barzi — konstruowanie wzorców osobowych w kazaniu o. Adama Makowskiego *Roczna i wieczna pamiątka*

W twórczości jezuity Adama Makowskiego (ok. 1575–1657) biografistyka laudacyjna i kreowanie wzorców osobowych odgrywały znaczącą rolę. Pisarz i mówca znany był przede wszystkim jako autor popularnego w XVII wieku żywota mistyczki krakowskiej Barbary Lang *Kwiat świątobliwego żywota* (1655)[2]. Napisał także kazanie towarzyszące złożeniu ślubów czystości przez pozostającą w stanie świeckim Zuzannę Amendowną (*Wesele święte i wieczne szlachetnie urodzonej Panny* […] *ku zbudowaniu pospolitemu, za dozwoleniem Starszych i Urzędu Duchownego do druku podane*, Kraków 1628) oraz kazanie wygłoszone w pierwszą rocznicę śmierci wdowy po wojewodzie krakowskim Stanisławie Barzim, znanej dewotki krakowskiej, Doroty Barzi (ok. 1541–1613), *Roczna i wieczna pamiątka*. Obecnie Makowskiego kojarzymy najbardziej z kazaniem ku czci dominikanina, kaznodziei obozowego i potem królewskiego, o. Fabiana Birkowskiego (*Obraz Wielebnego Ojca Fabiana Birkowskiego*, Kraków 1636). Makowski napisał także modlitewniki zachęcające do udziału w nabożeństwach para-

[1] Michał Kuran studia polonistyczne ukończył w roku 1996 na Uniwersytecie Łódzkim. Od roku 1998 pracuje w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych tejże uczelni. Stopień doktora uzyskał w roku 2003, zaś doktora habilitowanego w 2013 roku. Od roku 2009 pełni funkcję wicedyrektora Instytutu Filologii Polskiej, należy do zespołu redakcyjnego „Czytania Literatury".

Główne obszary zainteresowań badawczych to literatura polska XVII wieku. W szczególności literatura okolicznościowa (poezja i proza), edytorstwo tekstów dawnych, epika staropolska, zwłaszcza dorobek Samuela Twardowskiego i Marcina Paszkowskiego. Michał Kuran jest autorem książek *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego* (Łódź 2008) oraz *Marcin Paszkowski — poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku* (Łódź 2012). Współredagował (z Janem Okoniem) m.in. tom *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej* (Łódź 2007), jak też (z Krystyną Płachcińską) tom okolicznościowy *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka)*, cz. I–II (Łódź 2010) wydany z okazji 70-tych urodzin Profesora Jana Okonia. Wydał tomik *Książę Janusz Wiśniowiecki (1598–1636) w lubelskich kazaniach pogrzebowych* (Lublin 2007, w serii Lubelska Biblioteka Staropolska). Publikował artykuły w „Terminusie", „Baroku", „Napisie", „Pracach Polonistycznych", „Acta Universitatis Lodziensis — Folia Litteraria Polonica", „Acta Universitatis Lodziensis — Folia Librorum" i w „Akapicie" oraz w monograficznych tomach zbiorowych. Recenzje ogłaszał w „Ruchu Literackim", „Pamiętniku Literackim" i „Studiach Źródłoznawczych".

[2] Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, Kraków 1908, s. 52–54.

liturgicznych: *Wzywanie do modlitwy codzinnej przy Ofierze Świętej* (Kraków 1640), *Postne nabożeństwo dla ludzi pobożnych krótko i prosto opisane* (Kraków 1630). Znamy go też jako autora kazań okolicznościowych poświęconych zwycięstwu smoleńskiemu Władysława IV Wazy w roku 1634[3].

Oracja ku czci Doroty Barzi stała się źródłem danych biograficznych, po które sięgano w opracowaniach przedstawiających jej życie i czyny. O znaczeniu tej wdowy w dobie staropolskiej świadczą dość obszerne biografie pozostawione w kompendiach Kaspra Niesieckiego (*Herbarz polski*)[4] oraz Floriana Jaroszewicza (*Matka świętych Polska*)[5]. Również współczesne opracowania biograficzne uwzględniły tę postać. Poświęcono jej hasła w *Polskim słowniku biograficznym*[6] oraz *Encyklopedii katolickiej*[7]. Jej biografię zamieścił także Jerzy Paszenda SJ w monografii kościoła św. Barbary w Krakowie[8]. Wprawdzie Zbigniew Kuchowicz[9] nie przedstawił dokonań Doroty Barzinej w charakterystykach znanych kobiet baroku, mimo to można zaryzykować stwierdzenie, że jej postawa i działania wpisały się trwale także we współczesną świadomość dziejów pobożności tamtej doby[10].

Celu obecnej wypowiedzi nie stanowi podjęcie kolejnej próby rekonstrukcji biografii postaci, ale analiza wizerunku pochwalnego stworzonego przez o. Adama Makowskiego. Wizerunek ów wpisany został w formę oratorską. Autor respektuje reguły konstrukcji kazania rocznicowego. Konwencję wyzyskuje w celu postawienia zmarłej pomnika, jaki stworzyła sobie sama, żyjąc pobożnie, spełniając uczynki miłosierdzia i wspierając materialnie jezuitów oraz ubogich. Tytuł oracji zdaje się wskazywać na taki zamiar piszącego: *Roczna i wieczna pamiątka* […] *Doroty z Ojźrzakowa Barżynej* […] *przy mszy żałobnej wystawiona*. Literacki wizerunek wymaga oglądu w świetle konwencji pisarstwa hagiograficznego. Jest to konieczne tym bardziej, że Dorotę Barzi określano mianem świątobliwej, czyli bogobojnej, świętej[11].

[3] Zob. *Makowski Adam*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, wyd. ks. M. Nowodworski, t. 13, Warszawa 1880, s. 94; M. B., *Makowski Adam*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. St. Gall i in., t. 25–26, Warszawa 1911, s. 174; L. Grzebień, *Makowski Adam*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski OFM, t. 3, Warszawa 1982, s. 39; B. Natoński, *Makowski Adam*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 234–235; *Makowski Adam*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004, s. 401.

[4] K. Niesiecki, *Korona polska*, t. 2, Lwów 1738, s. 268–270 (przedstawiona pod nazwiskiem panieńskim); tenże, *Herbarz polski*, wyd. J. N. Bobrowicz, t. 4, Lipsk 1839, s. 215–217.

[5] F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek…*, Kraków 1767, s. 273–274.

[6] I. Kotowa, *Barzina z Ojrzakowa Dorota*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 346.

[7] J. Bazydło, *Barzi Dorota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 92.

[8] J. Paszenda, *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonnym księży jezuitów*, Kraków–Wrocław 1985, Biblioteka Krakowska nr 125, s. 320–321.

[9] Z. Kuchowicz, *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich XVI–XVIII wieku*, Łódź 1974; tenże, *Żywoty niepospolitych kobiet polskiego baroku*, Łódź 1989.

[10] Zob. też *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. o. R. Gustaw OFM, t. 2, Poznań–Warszawa–Lublin 1971 (*Aneks*, s. 648).

[11] Zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859, s. 516–517.

O swoistości oracji decyduje także okazja, w związku z którą została ona napisana. Kazanie przygotowano w rocznicę śmierci krakowskiej dewotki[12]. Tak więc nie są silnie obecne w nim już wątki epicedialne, ich miejsce zajęły natomiast nawiązania do konwencji pisarstwa hagiograficznego.

Z biografii Doroty Barzi

Biografia Doroty Barzi (ok. 1541–1613) ze współczesnej perspektywy przedstawia się następująco: była córką Piotra Goryńskiego wojewody mazowieckiego i Agnieszki Sobockiej[13]. Wyszła za Kaspra Mińskiego (zm. 1564), wojskiego warszawskiego, z którym miała syna, Stanisława (ok. 1561–1607)[14], podkanclerzego koronnego i poetę równie mocno jak matka zaangażowanego religijnie po stronie obozu kontrreformacyjnego, oraz córkę Annę, zmarłą w dzieciństwie. Po śmierci Mińskiego Dorota Goryńska poślubiła katolika — bliskiego współpracownika Stanisława Hozjusza — Stanisława Barziego, wojewodę krakowskiego, który zmarł wkrótce po objęciu urzędu w 1571 roku[15]. Nie wiemy, czym zajmowała się Barzina od śmierci męża do roku 1580, nie wiemy też, kiedy dokonała się jej przemiana duchowa pod wpływem kazań Kaspra Czarnkowskiego oraz z inspiracji pierwszej protektorki jezuitów krakowskich, Zofii Mnichowskiej z Brzezin (zm. 1590)[16]. W jej zaangażowaniu zwracają uwagę obfite jałmużny składane na rzecz krakowskich jezuitów i kościół św. Barbary (m.in. sfinansowanie naprawy organów, coroczna wypłata 800 florenów na rzecz nowicjatu jezuickiego, ofiarowanie kamienicy[17]), jak też przede wszystkim prowadzenie dzieł charytatywnych i wychowawczych (troska o chorych i więźniów oraz sieroty). Wojewodzina krakowska opiekowała się pannami, które przygotowywała do życia konsekrowanego.

Dorota Barzi była pierwszą członkinią utworzonego przez Piotra Skargę Bractwa Miłosierdzia[18]. Według Makowskiego, zmarła przeżywszy 72 lata o godzinie 14 dnia 9 kwietnia 1613 roku[19] (lub 10 maja)[20]. Została pochowana w kościele św. Barbary w Krakowie 25 czerwca 1613 roku w wystawionej dla siebie krypcie usytuowanej pod głównym ołtarzem po stronie północnej[21]. Barzinej dedykowali swe prace Jakub

[12] Zob. M. Skwara, *Polskie drukowane oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk 2009, s. 634.
[13] I. Kotowa, *Barzina Dorota*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 1, s. 346.
[14] S. Gruszecki, *Miński Stanisław*, [w:] tamże, t. 21, Wrocław 1976, s. 320.
[15] St. Bodniak, *Barzi Stanisław*, [w:] tamże, t. 1, s. 345.
[16] J. Paszenda, *dz. cyt.*, s. 321 i 329.
[17] Tamże, s. 69, 320–321.
[18] Zob. *Książka pamiątkowa Arcybractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego w Krakowie od roku 1584 do 1884 skreślona w roku jubileuszowym*, Kraków 1884, s. 150.
[19] A. Makowski, *Roczna i wieczna pamiątka Jaśnie Wielmożnej i Miłościwej Paniej Jej M‹oś›ci P‹ani› Doroty z Ojźrzakowa Barżynej, wojewodzinej krakowskiej w Kościele Ś‹więtej› Barbary od Ojców Profesów Societatis Iesu, 10. dnia kwietnia wznowiona i z katedry kaznodziejskiej przy mszej żałobnej wystawiona*, Kraków 1614, s. 42.
[20] J. Paszenda, *dz. cyt.*, s. 321.
[21] Tamże, s. 76.

Wujek (*Żywot Jezusa Chrystusa* 1591), Piotr Skarga (*Gospodarstwo duchowne* 1606), Marcin Paszkowski (*Dyjalog abo Rozmowa Grzesznego człowieka z Anjoły* 1612). Już jednak w roku 1581 anonimowy tłumacz–jezuita przypisał jej, jak też Elżbiecie Radziwiłłównie i Annie Jordanównie, przekład dzieła *O żywocie i śmierci najaśniejszej księżny parmeńskiej* (Kraków 1581).

Nie znamy kazania, jakie wygłoszono z okazji pogrzebu Doroty Barzinej. Cechę swoistą edycji mowy rocznicowej stanowi brak nazwiska autora oraz listu dedykacyjnego. Dowodzi to, iż inicjatywa publikacji tekstu musiała wyjść z kręgu jezuitów, nie miała zaś związku z rodziną zmarłej. Wydaje się to o tyle zrozumiałe, że Barzina znaczne kwoty przeznaczyła na wspieranie dzieł podejmowanych przez zakon oraz na prowadzone we własnym zakresie zadania charytatywne i wychowawcze. Do osiągnięcia samodzielności przez syna Barzina sprawowała opiekę nad majątkiem. Zapewne nie mieli jej wiele do zawdzięczenia spadkobiercy Stanisława Mińskiego (córki Barbara, Dorota i Anna oraz zięciowie Marcin Zaręba i Jan Tęczyński, podczaszy królowej Konstancji)[22], jak też rodzina Stanisława Barziego, stąd ich brak zainteresowania w upamiętnieniu zmarłej.

Struktura kazania

Myśl przewodnią kazania stanowią słowa z I Listu do Tymoteusza (3, 1): „*Viduas honora, quae vere viduae sunt* — Wdowy czci, które prawdziwie wdowy są". Celem kaznodziei stało się pokazanie na przykładzie biografii Barzinej wzorca osobowego pobożnej wdowy. Makowski dowodził istnienia paraleli między czynami wojewodziny krakowskiej a życiem rzymskiej wdowy, św. Pauli[23] — kilkakrotnie powoływał się na jej przykład. Tekst św. Hieronima jest także ważny dla Makowskiego jako wzór w konstruowaniu kazania. Zwraca uwagę wprowadzenie rozbudowanej dygresji przynoszącej wykaz zacnych polskich wdów, jak też dokładniejszej charakterystyki zasług dla polskich jezuitów Zofii ze Sprowa Odrowążówny 1°voto Tarnowskiej, 2°voto Kostczyny, matki Anny Alojzji Ostrogskiej i Katarzyny Sieniawskiej, fundatorki kolegium w Jarosławiu. W liczącym 44 strony druku (samo kazanie liczy 42 strony) dygresja zajęła autorowi osiem stron (16–23). Zatem niejako „przy okazji" upamiętnienia Barzinej postanowił Makowski uczcić także inne dobrodziejki zakonu jezuitów. Jest to tym bardziej widoczne, że Zofia Kostczyna nie spełniała do końca kryteriów wdowieństwa, ponieważ po dwunastoletnim okresie bezżeństwa wyszła ponownie za mąż, urodziła dwie córki i zmarła w stanie małżeńskim. Kaznodzieja zdawał sobie sprawę z częściowej tylko przystawalności biografii tej postaci do sytuacji, ponieważ stwierdził: „Lecz szerzej podobno niż miejsce i czas niesie o niej mówię i boję się, by mi kto za złe nie miał, iż o wdowach postanowiwszy, tę wspominam, którą mąż pogrzebł"[24]. Wprowa-

[22] Zob. S. Gruszecki, *Miński Stanisław*, s. 320–322.

[23] Jej żywot zob. w: P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu*, t. 1, Petersburg 1862 (reprint Warszawa 1996), s. 138–142.

[24] A. Makowski, *Roczna i wieczna pamiątka*, s. 22.

dził ją jednak, ponieważ jego celem było nie tylko uczczenie wdów, ale także szerzej, dobrodziejek zakonu.

W kazaniu żywa jest również pamięć współpracy Piotra Skargi z laikatem. To kaznodzieja królewski był obecny przy śmierci Jana Krzysztofa Tarnowskiego w roku 1567[25] oraz, jak wspomniano, ofiarował Barzinej *Modlitwy nazwane Gospodarstwo duchowne* w roku 1606, gdzie w liście dedykacyjnym wspominał o zasługach Zofii Mnichowskiej, Małgorzaty Kozłowskiej i Anny Komarnickiej dla krakowskiej placówki jezuitów. Obszerny cytat z przedmowy do *Gospodarstwa duchownego* (s. 23–24) stanowi kontynuację laudacji ku czci wdów. Natomiast przywołanie słów Jakuba Wujka z przedmowy do „Ksiąg żywota P. Jezusowego" (s. 11), cytatów z wypowiedzi Piotra Skargi na jej temat (s. 25; 38) oraz świadectwa Marcina Laterny, jej spowiednika (s. 33), to dowód sięgania po wsparcie największych autorytetów, pierwszoplanowych animatorów i ideologów katolicyzmu potrydenckiego w Polsce w celu podniesienia rangi nie tylko postaci, ale także wizerunku, mającego pełnić funkcję wzorca.

Struktura kazania jest zgodna z obowiązującymi w początku XVII wieku konwencjami oratorskimi. Mamy więc *prooemium* z *propositio* w postaci motta, *narratio* z genealogią i biografią zmarłej, *argumentatio* służące przedstawieniu czynów Barzinej, dowodzących zaawansowanego rozwoju duchowego, jak też *conclusio* zasygnalizowane zapisem „Zamknienie" (s. 42). Formę dygresji, po rozbudowanej charakterystyce zasłużonych wdów, już nieco mniejszą rozmiarami, przybrała biografia syna Barzinej, Stanisława Mińskiego (s. 12–14). Makowski uwypuklił jego pobożność i zasługi w staraniach o kanonizację św. Jacka. Prezentacja dokonań Mińskiego pokrywa się z częścią przedstawiającą życie Barzinej w stanie małżeńskim.

Samą charakterystykę postaci i czynów Doroty Goryńskiej podzielił mówca na kilka etapów. Pierwszy z nich, przedstawiający pochodzenie, wygląd zewnętrzny, heroiczną postawę w dzieciństwie, szlachetne obyczaje w stanie panieńskim, otwiera rozbudowane *narratio*. Drugi etap to pozbawiona szczegółów i niewiele o niej mówiąca charakterystyka okresu małżeńskiego. Etap trzeci stawia w centrum uwagi życie w stanie wdowim. Prezentację tę podzielił mówca na dwie części. Pierwsza znalazła się jeszcze w *narratio*, przyjąwszy formę opisu zmian w organizacji egzystencji, służących wdrożeniu praktyk pobożnych, które Barzina uznała za odpowiadające stanowi wdowiemu. Druga część to już *argumentatio* nawiązująca do typowej dla struktury kazania pogrzebowego konwencji pożegnania osoby zmarłej. Mówca przedstawił obszary aktywności wdowy z podziałem na sfery niebiańską (Bóg, święci), podziemną (dusze cierpiące w czyśćcu) i ziemską (misje społeczna i charytatywna). W *conclusio* skierował napomnienie do słuchaczy, zachęcając do porzucenia wzorem Barzinej życia, które nie służy osiągnięciu zbawienia.

Konwencje kaznodziejstwa pogrzebowego a funkcje tekstu hagiograficznego

Makowski starał się w oracji ku czci Barzinej osiągnąć jednocześnie dwa cele, które zwykle realizowano z pomocą odmiennych konwencji literackich. Chciał wygłosić

[25] Tamże, s. 17. Zob. też W. Dworzaczek, *Hetman Jan Tarnowski*, Warszawa 1985, s. 324–325.

kazanie rocznicowe (ono było strukturą nadrzędną) i zarazem stworzyć trwalszy żywot osoby świątobliwej (sięgnął po elementy struktury właściwej hagiografii). Próba jednoczesnej realizacji tych celów wymuszała wyjaśnianie podejmowanych decyzji. Mówca wywiązał się z tego w uwagach metatekstowych.

Zarazem zamiar uczynienia z kazania rocznicowego tekstu o walorach hagiograficznych utrwalony został w tytule kazania: „Roczna i wieczna pamiątka". Makowski następująco uzasadniał, dlaczego konieczne jest upamiętnienie osoby i czynów zmarłej wykraczające poza czas wyznaczany przez konwencje kaznodziejstwa rocznicowego:

> […] Roczną mówię, jeśli roczną zwać się godzi względem jej zacnej osoby, która nie tylko tego jest godna, żeby w świeżej i w ustawicznej pamięci naszej była, ale też to sobie cnotliwym zachowaniem i wiątobliwością żywota prawie dobrze u wszystkich wysłużyła. (s. 3)

We wstępie tłumaczył autor także, w nawiązaniu do tytułu kazania, dlaczego jest ono mimo wpisanych w nie celów żywotopisarskich, nadal roczną pamiątką:

> Acz że my roczną zowiemy, niech się nikt nie obrusza, bo to czynimy trybem zwyczajnym, oglądając się na on czas żałosny, którego się z nami rozstała i ostatnie, jako na żegnaniu bywa, rękę dała. (s. 3)

Makowski postanowił też przedstawić „zacne urodzenie jej Mości", mimo że wydawać by się mogło, iż jest to sprzeczne z konwencjami hagiograficznymi, a bliższe kaznodziejstwu pogrzebowemu. Autor zdawał sobie sprawę z odmienności konwencji obu gatunków, gdyż starając się je pogodzić, powołał się na autorytet innych hagiografów:

> Poczne tedy ode krwie i zacnego urodzenia; godzi się to wspomnieć i na pogrzebach zwyczaj niesie. Historyje żywotów śś. nigdy tego przymiotu ku czemuś lepszemu nie zamilczą. Św. Hieronim wysławia ś‹więtą› Paulę wdowę, iż wyszła z przodków zacnych […]. (s. 7)

Jeden z celów kazania rocznicowego stanowi pochwała zmarłego (*laudatio personae*). Podobnie hagiografia dąży do przedstawienia czynów osób uważanych za święte. Zbieżność celów obu form pozwoliła Makowskiemu w oracji połączyć cechy typowej pochwały zmarłego z konstrukcją wizerunku osoby świętobliwej.

Nie każdy wizerunek kreślony w kazaniu pogrzebowym ma na celu dowodzenie świętości. Najczęściej mówcy, opisując czyny i chwaląc zmarłego, kreują wzór osobowy, który dają do naśladowania słuchaczom, zwłaszcza potomkom zmarłego. W przypadku Barziny jej postawę również podaje się do naśladowania, ale nie zstępnym, lecz szczególnej grupie odbiorców, kobietom żyjącym w stanie wdowim. Realizując ten cel autor nie nakreślił pełnej biografii osoby. Skoncentrował się na okresie, gdy była już wdową. Budowany wizerunek wykracza poza konwencje właściwe *laudatio personae* kazania pogrzebowego. Argumenty zostały dobrane i pokazane w taki sposób, by dowodziły świętości zmarłej.

Formułując tezę kazania Makowski zapowiedział, iż kreśląc wzór osobowy, będzie przedstawiał dokonania nierozpoznawalne według skali wartości doczesnych, natomiast bezcenne w perspektywie wieczności. Wychwalał jej postawę wobec wszystkich, „[…] którzy w niebie, w czyśćcu i na ziemi" (s. 4), wyrażając nadzieję, iż otrzymała

stosowną nagrodę. Natomiast kazanie miało przybliżyć słuchaczom i czytelnikom jej postać i postawę oraz ukazać powody, dla których zasługiwała na miano świątobliwej:

> Lecz jeśliby jeszcze komu była osoba jej nieznajoma i zasługi snadź nie tak dalece wiadome, powiem i co zacz była, i jako tego godna, aby za tych wszytkich, którzy w niebie, w czyśćcu i na ziemi są, głosem jednostajnym w wiecznej chwale zapłatę swą wzięła. (s. 4)

Celem perswazji laudacyjnej stało się więc przekonanie odbiorcy, by śledząc poczynania Doroty Barzi uznał ją za osobę świętobliwą, a jej czyny i postawę za godne naśladowania.

Elementy hagiograficznego wizerunku Doroty Barziny

Biografię Doroty Barzi przedstawia się następująco: pochodzenie, stan małżeński (właściwie pochwała czynów syna), pobożne czyny, znoszenie prześladowania, praca na rzecz Kościoła, umartwienie (posty, włosiennica), okazywanie pokory, troska o jezuitów (datki), ubogich (jałmużna), chorych i uwięzionych (opieka), założenie szkoły dla panien, pobożna śmierć.

Nie ma więc cudów towarzyszących narodzinom, cudów za życia, przy agonii, ani pośmiertnych. Makowski skoncentrował się na ostatnim okresie życia Doroty Barzi. Dokonał służącego perswazji tendencyjnego wyboru. Tej dominancie podporządkował zarazem pozostałe, także wcześniejsze etapy.

Chcąc rozpocząć charakteryzowanie zmarłej, odwołał się mówca do wspólnego doświadczenia własnego i słuchaczy. Przypomniał długie lata służby Barzinej w kościele św. Barbary. Pozornie więc była wszystkim znana, lecz owa „znajomość" była powierzchowna, realizowała się w sferze ciała: „po wierzchu tylko biegały oczy nasze" (s. 6). Tymczasem konieczne było pokazanie walorów jej duszy. Pytał Makowski, jak je poznać: „izali ze krwie i z urodzenia? […] Z ciała i z urody jego?" Negatywna odpowiedź na te pytania doprowadziła mówcę do stwierdzenia: „Duszę by poznawać, ale i tę nie skądinąd, jedno z samej dusze" (s. 7). Rozważania dowodzące marności ciała umożliwiły sformułowanie jednego z celów oracji, jaki stanowiło poznanie duszy Barzinej. Wzór doskonałego opowiadania o świętej wdowie znalazł mówca w Ewangelii św. Łukasza (Łk 4, 26). Natchniony autor skoncentrował się wyłącznie na walorach duszy postaci. Makowski nie zanegował tego typu prezentacji, obrał jednak inną drogę:

> Jednak że i tę perłę chciał Bóg mieć jako w skorupie zawartą w śmiertelnym ciele, od tej skorupy począć i tę skruszyć wprzód przyjdzie, aby puszkę otworzywszy, piżmo cnót czuć się lepiej dało i jasność dusze jej wolniejszym promieniem słowa moje abo raczej samę siebie oświeciła. (s. 7)

Dostrzegł tym samym trudność w oddzieleniu spraw duszy i ciała ludzkiego. To przekonanie nie wynikało ze względów doktrynalnych lub filozoficznych. Dyktowała je konieczność rozpoczęcia rozważań od prezentacji pochodzenia Doroty Barzi, zgodnie ze zwyczajem przyjętym w kaznodziejstwie pogrzebowym, ale również w piśmiennictwie hagiograficznym. Mówca zarazem sygnalizował kruchość owej „skorupy cielesnej".

Prezentując pochodzenie Barzi z domu Goryńskiej, odwołał się do genealogii św. Pauli, która również legitymowała się wysokim urodzeniem. Makowski dowodził, że szlachetność rodu nie stanowi przeszkody w drodze do świętości. Odwołał się do symboliki herbowej Sobockich i Goryńskich, zwracając uwagę na jedną różę w znaku ojca i trzy róże w znaku matki. Przekonanie o szlachetności kwiatu, wyliczanie jego przymiotów służyło konstruowaniu analogii do cnót członków rodu:

Kwiat ten miedzy kwieciem innym przodkuje i dom ten miedzy familijami nie pośledz idzie. Jako róża w gęstwinie a w jasne rozłożona liście, tak i ta familija w takie się składa ludzie. Wonność tej róży, sława jest domu tego i też dzielności cnót synów jego. Z różej posiłek i lekarstwo, więc i ozdoba, a Rzeczypospolitej z tej familijej pomoc, okrasa i zdrowa rada. (s. 8)

Makowski tworząc analogię, dowodził szlachetności rodów obojga rodziców, by pokazać, iż przymioty Doroty Barzinej to także dziedzictwo po przodkach. Przedstawiając domy rodziców, zrezygnował z bliższej charakterystyki ojca Doroty i jego rodu, by więcej uwagi poświęcić matce i rodzinie Sobockich.

Następująco uzasadniał Makowski swoją decyzję:

Nie chcę o ojcu i po ojcu więcej i że czas sobie na co inszego chowam i że na tę osobę pomnię, która mię tu wprowadziła. Goryńskiemu gdybych dziś służył, z zacności ojca jego materyją czerpać by mi przyszło; lecz że cna córka jego, język mój zamówiła, niech go matka swą liniją prostuje i słów na jej sławę dodaje (s. 8).

Słowa te to zarazem następna uwaga metatekstowa ujawniająca motywy, jakimi kierował się kaznodzieja, konstruując mowę rocznicową. Świadomie wprowadzając do wypowiedzi jedne wątki, z innych rezygnował. Przedstawiwszy genealogię Doroty po kądzieli, sformułował mówca kolejne pytanie także w postaci uwagi metatekstowej: „Ale na cóż się ta przygodzi praca?" (s. 10). Odpowiadał na nie Makowski w ślad za św. Hieronimem charakteryzującym św. Paulę oraz uzasadniał wprowadzenie części argumentów przekonując, „[…] że trudno tym pogardzić" (s. 10). W istocie chodziło o wydobycie kontrastu między dążeniem do sławy doczesnej, co charakteryzować miało przodków (symbolem chwilowość piękna kwiatu róży), a sięganiem po dobra wieczne, co wybrała Dorota (symbolem „*rosa mystica*"). Celem tego zabiegu było dowiedzenie bardzo wczesnego wyboru drogi świętości przez Goryńską, co uprzytamniał Makowski w marginalium: „Pierwsze powołanie na służbę bożą" (s. 10). Dowodem miało być branie przez pięcioletnią dziewczynkę winy za siostry, które psociły w domu. Mówca interpretował postawę małej Doroty jako przejaw pokory, cierpliwości i umiejętność cierpienia za innych:

Acz tego świat nie zaraz przyznać jej chciał, co na on czas poznała, gdy się na pięcioletną panienkę niektóre domowe zwaśniły i co wiedzieć jako się jej nie przykrzyły, *seu turbo nascenti rosae*, jakich kłopotów nienaganiały, szkody wymyślnie czyniąc i siła zmyślając tylko dlatego, aby jej kłopotu nabawić. Bo czego same nawarzyły, to na nie ani chciała wymawiać, ale by przestępca, wszystkie cudze ekscesy na się cierpliwie brała. A prze wielkie a gęste owych występki, a tej cierpliwość i milczenie, przychodziło do tego, że ją za omamioną miano i wiązano, i zamykano […]. (s. 10–11)

Godne uwagi jest oskarżenie panny Goryńskiej o utratę zmysłów. Można je interpretować jako dowód wyboru drogi świętości, która polegać ma na odrzuceniu logiki świata. Jej miejsce zastąpiło postrzeganie spraw z perspektywy nadprzyrodzonej. Mówca proponuje zarazem, by czyny świadczące o dążeniu do świętości odczytywać, w kontekście tradycji, także jako objawy szaleństwa. Zaliczył Makowski Dorotę już u progu jej drogi życiowej w poczet szaleńców Bożych gotowych cierpieć dla racji uznawanej za wyższą.

Prezentacja szlachetnego pochodzenia zastępuje w żywocie Goryńskiej właściwe hagiografii cudowne poczęcie i narodziny. Pojawił się już jednak wątek bardzo wczesnego wyboru do służby Bogu. Nie dokonało się to w formie iluminacji, ale dawało się odczytać z postawy bohaterki gotowej od najmłodszych lat do cierpienia za innych i umartwień.

Okres młodości to zarazem czas zmagań o wybór drogi życiowej. Makowski dowodził jej przeznaczenia od dziecka do służby Bogu. W tym celu uwypuklał kontrast między pięknem cielesnym i duchowym. Nie mógł jednak odmówić urody Goryńskiej, dlatego stwierdził, iż piękne ciało jest więzieniem dla duszy. Wątek przedstawiający „obyczaje i zwierzchną układność Jej Miłości" (s. 11) poprzedził następującą uwagą:

> Aczkolwiek tedy i skąd duszę jej moglibyśmy poznać, gdyż jako sentencyja, którą bryzelija pod bierze cudna jest[26], tak dusza, która po krwi zacnej pływa, sama być zacna musi; jednak iż to lice nie tak ją wydaje[27], jako raczej kanceluje[28], trzeba skądinąd poznać się z nią, aby się nam im dalej, tym jaśniej widzieć dała. (s. 11)

Kaznodzieja pisał o urodzie Goryńskiej, powołując się na świadectwo służącej. Porównywał ją też do biblijnej Estery, wreszcie sięgał po autorytet Jakuba Wujka, który charakteryzował jej cnoty we wstępie do „Ksiąg żywota Pana Jezusowego". Przybliżył urodę, posiłkując się także słowami Pieśni nad Pieśniami opisującymi Oblubienicę Boga[29]. Wyjątkowa zgodność przymiotów duszy i ciała — jak dowodził mówca — zjednywała jej uznanie u ludzi.

Nie mamy opisu walki Goryńskiej o zakonny habit, nie mamy świadectwa sprzeciwu wobec planów wydania jej za mąż, nie mamy informacji na temat szczegółów dwukrotnego pożycia małżeńskiego. O pierwszym mężu dowiadujemy się bardzo niewiele. Mówca nie wspomniał jego imienia, ograniczywszy się do stwierdzenia, że był „[…] Jego M‹ość› P‹an› Miński człowiek wielki i urzędów, i tytułów nacelniejszych godny" (s. 12). Bardzo wiele uwagi poświęcił natomiast synowi, Stanisławowi Mińskiemu. Makowski pokazał go jako wiernego sługę króla i Kościoła, który zmarł w drodze, chcąc stawić się przed władcą, by podjąć kolejną misję dyplomatyczną. Kaznodzieja

[26] Bryzelia — pstre ozdoby. Sens: …gdyż jak morał, który kryje się pod ozdobnymi słowami godny jest podziwu…

[27] Wyraża, pokazuje.

[28] Unieważnia.

[29] Motyw powrócił w końcowej części *argumentatio*, gdy pokazał przygotowanie do śmierci jako szykowanie się na spotkanie z oblubieńcem. Było to zarazem nawiązanie do przypowieści o panach roztropnych i nieroztropnych w formie uwagi, że Barzina miała szykować swoją lampę.

wspomniał także o na pół cudownym odzyskaniu słuchu przez Mińskiego. By dopełnić pochwalnej mikro-prezentacji tej postaci, wspomniał także mówca o potomstwie syna Goryńskiej. Wprowadzenie pochwalnego portretu Mińskiego było możliwe dlatego, że zmarł 6 lat przed matką (w 1607 roku).

Makowski również drugiemu mężowi poświęcił niewiele uwagi. Wymienił sprawowane przez niego urzędy, zrezygnował z charakterystyki postaci, dowodząc że jest dobrze znana słuchaczom. Śmierć Stanisława Barziego dała Dorocie możliwości, jakie miały na przełomie XVI i XVII wieku tylko wdowy. Zyskała samodzielność, której nie wykorzystała, jak przekonywał Makowski, używając świata, ale ignorując pokusy. Przechodziła obojętnie wobec spraw doczesnych: „[…] ta od tego czasu tak się z nim [światem — przyp. M. K.] obchodziła, jakoby go jak żywo nie znała; i mieli z sobą pokój i wieczne przymierze" (s. 14).

Najdokładniej scharakteryzował Makowski życie w stanie wdowim. Postawił tezę o szczególnej wartości jej egzystencji w tym okresie dowodząc, iż „[…] w którym ta bogobojna Pani tak żyła, jakoby bez krwie i ciała anijołem była" (s. 15).

By podkreślić szczególną rangę wdowieństwa w życiu Barzinej, poprzedził Makowski prezentację jej cnót wywodem opartym na autorytecie św. Jana Chryzostoma i św. Pawła Apostoła na temat miejsca wdów w pierwotnym Kościele. Mówca informował, iż żyły one w odosobnionych wspólnotach zorganizowanych na wzór zakonnych, używały habitów, składały śluby. Warunkiem przyjęcia było ukończenie 60 roku życia oraz pozytywne przejście próby. Szczególną rangę osób należących do tego stanu podkreślać miało odnotowywanie ich zasług w „regestrach kościelnych" (s. 15). Służyło upamiętnieniu dokonań w formie zanoszonych modlitw i służby Bożej. O tym samym świadczyło wprowadzenie do wielkopiątkowej modlitwy powszechnej wezwania za wdowy. Makowski, przekonując o szczególnym znaczeniu wdów, podał liczne przykłady osób należących do tego stanu, które odegrały istotną rolę w dziejach biblijnych i historii Kościoła, od prorokini Anny aż po liczne dobrodziejki jezuitów w Rzeczypospolitej. To rozbudowane amplifikacyjne wprowadzenie służyło nadaniu szczególnej wagi charakteryzowanym dalej postawie i czynom Doroty Barzi. Makowski przekonywał o sakralnej wartości jej życia i podejmowanych dzieł.

Opis zasług otwierają uwagi na temat szczególnej roli domu Barzinej, do którego przybywały wdowy i panny. Poszukiwanie opieki u wojewodziny krakowskiej przedstawił mówca, odwołując się do symboliki orła: „Do tej jak orłowie do ciała, one się wielkie wyższej pomienione wdowy garnęły i z Polski, i z Węgier, z odległych miejsc zjeżdżały" (s. 25). Samą wdowę porównał do królowej Saby szukającej kontaktu z Salomonem dla jego mądrości. Ową mądrością dla Barzinej był Chrystus. Garnące się pod jej opiekę wdowy podążały ku domowi wojewodziny jak pszczoły do ula. Odwołania do toposów orła i pszczół służą laudacyjnej amplifikacji cnót postaci. Jej dom to, według Makowskiego, „Seminarium sług Bożych" (s. 25). Opieki Barzinej miały pragnąć także panny, które przygotowywała do życia konsekrowanego.

Dalszą część *argumentatio* poprzedził Makowski znamiennymi zapowiedziami: „[…] obaczmy raczej i uważmy jako się też i sama w swym stanie wdowim zachowała

i co ku naśladowaniu wdowom zostawiła" oraz w glosie marginalnej: „Obraz wdowiej zakonności" (s. 26). Stanowiący wzorzec osobowy wizerunek wdowy chrześcijańskiej został podzielony na dwie części. Pierwsza (należąca do *argumentatio*) przynosiła charakterystykę profilu odmienionego życia, w którym najważniejsza stała się asceza, druga część (należąca do *narratio*) to zapis służby i praktyk religijnych.

Plan wizerunku wyznaczył kaznodzieja, sygnalizując w marginaliach kolejno rozpatrywane elementy. W części pierwszej wyliczył: „Umartwienie zwierzchnie", „Osobność", „Odzienie proste", „Posty", Włosiennica", „Umartwienie wnętrzne. Pokora", „Prześladowanie"; w części drugiej uwzględnił: „Modlitwy", „Kościół", „Sumnienie", „Spowiedź", Komunię", „Nabożeństwo ku świętym", „Kazanie", „Umarłych", „Miłość ojczyzny", „Afekt macierzyński ku swoim", „Zakon Ojców Soc‹ietatis› Iesu", „Ubodzy i jałmużny".

Makowski, prezentując praktyki Barzinej mające na celu adaptację do życia w stanie wdowim, wskazywał osoby, które naśladowała. Zapewniał więc, iż sama bohaterka, konstruując swój indywidualny model egzystencji, korzystała ze wcześniejszych wzorów postępowania: „I postawiła przedsię świętych onych wdów przykłady, tak Starego, jako i Nowego Testamentu, w których jako we źwierciadle przeglądała się" (s. 26). Tym samym kaznodzieja wzmacniał autorytet Barzinej dowodząc, iż jej działania były oparte na uznanych przez Kościół modelach postawy. Zarazem przypominał szlachetne wdowy i ich praktyki ascetyczne, podpowiadając odbiorczyniom kierunki poszukiwań wzorów postaw.

Porzucenie splendorów wynikających z urodzenia pokazał Makowski sięgając ponownie do symboliki herbowej róży. Obraz zwiędłego kwiatu symbolizuje odrzucenie powierzchownych oznak szlachectwa. Porównanie jej do róży jerychońskiej ma przekonać, iż bohaterka zachowała wewnątrz przymioty duchowe kojarzone z urodzeniem i te chciała kultywować. Prowadzić miała bujne życie w wymiarze transcendentalnym, niejawnie.

Przemiana objęła więc najpierw wystrój domu i ubiór. Zrezygnowała Barzina z jasnych obić i modnych strojów na rzecz kolorów ciemnych, fasonów nieco staroświeckich. Na wygląd zewnętrzny (twarz) wpłynąć miały praktyki modlitewne, jak i posty („[…] ozdoba twarzy taka, jaki jej post i modlitwa nabawiła" (s. 27). Wiele uwagi poświęcił mówca zmianom w kulturze stołu. Pierwszym krokiem była rezygnacja ze srebrnej zastawy na rzecz naczyń glinianych. Wprowadzenie w miejsce wymyślnych potraw pokarmów prostych, post cztery razy w tygodniu oraz rezygnacja z mięsa i tłuszczów, jak też wykwintniejszych napojów. Uznanie Makowskiego budzi odmowa spożycia mięsa w Niedzielę Palmową nawet w obliczu nadchodzącej śmierci. By włączyć się w misterium krzyża Chrystusa nosiła włosiennicę, praktykowała samobiczowanie, jak też spała na desce.

Makowski dostrzegł jednak większą wartość w doświadczeniach, jakim Barzina poddawała swą duszę. Będące przejawem pokory odrzucenie splendorów szlachectwa skutkowało brakiem szacunku, postrzeganiem jej jako przedstawicielki niższego stanu.

Barzina miała lekceważyć nieustąpienie jej miejsca w ławce, konieczność siedzenia na ziemi. Przejawiała poza pokorą umiłowanie dla sakramentu spowiedzi.

Wiele uwagi poświęcił mówca prześladowaniu, jakiego zaznała wdowa. Makowski opisał długotrwałe wywieranie na nią presji przez mężczyznę z pospólstwa, który zapragnął ją poślubić. Chciał się z nią związać już wówczas, gdy obrała drogę życia w stanie wdowim. Często szukał jej sąsiedztwa będąc w kościele, dopuścił się nawet napaści fizycznej. Gdy nie osiągnął zamierzonego celu, zaczął oczerniać kapłana, który udzielił mu kiedyś, gdy klęczał obok Barzinej, sakramentu Eucharystii. Szaleniec ów potraktował ten fakt jako zawarcie małżeństwa. Makowski podkreślił, że prześladowanie trwało kilka lat. Przekonywał także, nie wchodząc w szczegóły, iż doświadczała Barzina ciężkich pokus.

Kolejna uwaga metatekstowa służy zamknięciu niewielkiego zbioru egzemplów z życia wziętych: „Mógłbym mieć wiele inszych przykładów, lecz iż mię druga część kazania do siebie zaciąga, na tym, co się jako w pospolitości dotąd mówiło, przestańmy" (s. 29). Kaznodzieja zapowiedział ciąg dalszy wywodu mający przynieść wzór osobowy.

Jako regułę życia dla wdów podawał Makowski słowa św. Pawła. Zapewniał, iż Barzina wypełniała ją bardzo skrupulatnie, osiągając doskonałość, jakiej nie posiadła „[…] z urodzenia i urody, i z małżeństwa […]" (s. 30). Mówca dokonywał przewartościowania, dowodząc wyższości spraw ducha nad wartościami doczesnymi. Próbował poruszyć odbiorcę przekonując, że „Więtsza to jest sprawa być taką wdową, niż wojewodziną być krakowską" (s. 30).

Chcąc przybliżyć pobożne praktyki i „przedsięwzięcia duszpasterskie" Barzinej, odwołał się Makowski do zwyczaju składania ubogim wdowom jałmużny. Wzywał słuchaczy, by przekazali ofiarę na rzecz bohaterki kazania, wyrażając wdzięczność za wszystko, co ona uczyniła żyjąc na ziemi, jak też gotowa była czynić jako pośredniczka w egzystencji po śmierci. Przypomnienie jej życia i dobrych czynów postrzegał mówca jako formę odsłużenia zasług. Nawiązując do konwencji pożegnań formułowanych przez kaznodziejów w imieniu poszczególnych grup, w jakich zmarły był aktywny, oraz osób, z którymi współpracował, wymieniał Makowski kręgi, które winny okazać wdzięczność Barzinej. Stosując konwencję pożegnania, scharakteryzował dość szczegółowo sfery aktywności zmarłej.

Wzór do naśladowania stanowiło złożenie ślubów czystości wobec ks. Kaspra Czarnkowskiego przez osobę postrzeganą w kazaniu jako szczególnie pobożna i budząca szacunek wśród mieszkańców miasta. Makowski chwalił Barzinę za szczerą żałość wyrażaną po śmierci męża, znowu tworząc analogię postawy jej i św. Pauli. Jako przeciwny, godny piętnowania pokazał przykład małżonek oczekujących śmierci mężów bądź przyspieszających ich zgon, by zakosztować życia w stanie wdowim i „[…] namiętnościom snadniej dogodzić" (s. 31). Przekonywał więc mówca o szczerej miłości małżeńskiej Barziny wyrażającej się szacunkiem dla pamięci męża, chwalił za łatwość, z jaką przyszło jej skierować uczucia w stronę służby Bożej. By potwierdzić autentyczność wyboru, cytował w mowie niezależnej słowa wdowy: „W pokorze (mówiła

tak) i w skromności małżonka póki żył czciłam, a po śmierci jego hardo, bezpiecznie i rozkosznie żyjąc lżyć bym miała? Uchowaj mię tej zmazy Boże, nie dopuszczaj słyszeć z ust ludzkich owego szpetnego z uraźliwą przymówką słowa wetuję" (s. 31–32). Zastosowanie argumentu z autorytetu służy tu wzmocnieniu perswazyjności przekazu moralizującego. Niemoralne życie ówczesnych wdów musiało budzić szczególną troskę kaznodziejów, dlatego poświęcił Makowski sprawie tak wiele uwagi.

Następujący dalej opis życia modlitewnego wprowadza kolejne przykłady ascezy („w domu i w kościele modlitwy na gołej ziemi i na gołych kolanach odprawowała, nie siedząc, ale klęcząc i niczego się nie wspierając" [s. 32]), kontemplacji (godzinne rozmyślanie odbywała leżąc krzyżem), modlitwy godzin (także nocą), modlitwy litanijnej, wspólnotowej w gronie domowników, jak też szczególnie uprzywilejowanej w kościele. Na tę ostatnią położył mówca szczególny nacisk, powołując się znowu bezpośrednio na opinię Barzinej w sprawie uczęszczania do świątyni: „Na gody nie masz niepogody" (s. 32). Zachwyt mówcy budziło noszenie wdowy przez służbę do kościoła na krześle, gdy już nie mogła dotrzeć do świątyni o własnych siłach, nawet w niepogodę. Miało to budować wiernych, być może jednak widok ten budził zwykłą sensację.

Makowski chwalił Barzinę także za praktyki służące kształtowaniu sumienia, jak słuchanie kazań Marcina Laterny na temat skrupułów, spowiedź odprawianą z wielką starannością dwa razy w tygodniu lub w razie potrzeby częściej, komunię świętą również przyjmowaną co najmniej dwa razy w tygodniu dopełnioną pozostawaniem przez godzinę w milczeniu. Wspominając o Laternie, chwalił Makowski praktykę kierownictwa duchowego.

Kazanie przynosi także charakterystykę profilu religijności. Barzina czciła Najświętszą Pannę, św. Stanisława i św. Jacka, a więc świętych lokalnych. Ważny był również udział w ruchu pątniczym (pielgrzymowała do Częstochowy), praktykowane co piątek na Skałce modlitwy we włosiennicy. Kolejny rys religijności to umiłowanie Słowa Bożego wyrażające się między innymi częstym słuchaniem kazań. Już na tym etapie wywodu wspomniał Makowski o zgromadzeniu orszaku panien przez Barzinę, które brały udział razem z nią w praktykach religijnych. Zdaniem mówcy ów orszak robił duże wrażenie na mieszkańcach Krakowa.

Charakterystyka praktyk pobożnych z kultem Matki Boskiej i świętych, wieloma godzinami spędzonymi zwłaszcza w kościele św. Barbary to argumenty pozwalające Makowskiemu postawić tezę, iż Barzina zaznała miłosierdzia Bożego po śmierci.

Mówca zwrócił także uwagę na opiekę, jaką otaczała dusze zmarłych. Pamiętała nawet o rocznicach śmierci osób, które dawno odeszły. Wspominała nie tylko przyjaciół, ale też sługi. Troszczyła się o ich dusze, zamawiając msze święte, wpisywała do rejestru intencji Bractwa Miłosierdzia. Makowski zapewniał, iż nad Barzinę czuwała z zaświatów dusza syna. Matka zaś wstawiała się za nim u Boga, podejmując również posty. Cenił Makowski jej pamięć i troskę o los dusz zmarłych.

Wysoko szacował kaznodzieja także miłość ku ojczyźnie wyrażającą się zanoszeniem modlitw podczas niepokojów w Krakowie towarzyszących zmaganiom pod Byczyną. Zdaniem Makowskiego sukces militarny to dowód skuteczności jej żarliwych modlitw.

Wspomniał także mówca o trosce, jaką otaczała najbliższych, szczególnie wnuczki. Posługując się słowami córki św. Pauli, Eustachii, dowodził mówca, że jako spadek zostawiła im Barzina „dziedzictwa cnót świętych i łaski Chrystusowej" (s. 38). Słowa poświęcone relacjom z najbliższą rodziną świadczą o braku zainteresowania kaznodziei tą sferą życia zmarłej albo o chłodnych stosunkach z wnukami.

Więcej uwagi poświęcił natomiast Makowski trosce Barzinej o zakon jezuitów i kościół św. Barbary. Opisując jej dokonania odwoływał się do autorytetu Piotra Skargi, który wspominał o własnoręcznym sprzątaniu świątyni przez pobożne wdowy z możnych rodów, jak też o hojnych datkach. Mówił Makowski także o trosce, jaką otaczała chorych członków zakonu, których odwiedzała i pielęgnowała, o częstym zapraszaniu jezuitów do jej domu na posiłki.

Ostatnią grupą, która winna okazać wdzięczność Barzinej i oddać jej modlitwę za otrzymane dary, byli wszyscy beneficjenci jałmużny. Do tego grona zaliczył mówca przede wszystkim domowników, zwłaszcza ubogie panny. Ponadto pozostałych ubogich, których żywiła oraz obdarowywała datkami pieniężnymi, chorych (w tym dzieci), których odwiedzała w szpitalach opiekując się nimi, nawiedzanych więźniów. Makowski wzywał wszystkie grupy, które doznały jej wsparcia, do modlitwy za duszę zmarłej lub do płaczu.

Dopełnienie hagiograficznego wizerunku stanowi opis zgonu Barzinej. Makowski przekonywał, iż była do śmierci doskonale przygotowana, ponieważ zgromadziła dobre uczynki spełnione względem tych, co w niebie, czyśćcu i na ziemi, doświadczyła cierpienia w chorobie poprzedzającej zejście, doznała wreszcie zdziecinnienia. Kaznodzieja opisał czynności bezpośrednio przygotowujące ją do śmierci: wysłuchanie mszy świętej, przyjęcie Eucharystii, częste powtarzanie wyznania wiary, zgon w obecności czterech jezuitów z krzyżem i świecą w rękach. Makowski zanotował dokładnie wiek i czas odejścia (s. 42).

Również ta relacja ma dowodzić cnotliwej heroiczności postawy i uczynków zmarłej, które przejawiać się miały w pełnej pokory, często także humanitarnej, trosce o człowieka ubogiego, zagubionego lub chorego. Barzina nie była jednak tylko działaczką społeczną. Źródło jej poczynań stanowiła zadeklarowana postawa religijna, której świadectwem praktyki ascetyczne i bogactwo form modlitwy.

Wszystkie wymieniane kolejno grupy: święci, zmarli, kaznodzieje, ojczyzna, wnuki, jezuici, domownicy, wreszcie ubodzy winni jej dziękować za pamięć, troskę i opiekę, jak też odpłacić tym samym. Charakterystyka Barzinej służyła uwypukleniu jej cnoty pozyskiwanej spełnianiem uczynków miłosierdzia wobec duszy i ciała.

W „zamknieniu" nie zajmował się Makowski osobą Barzinej. Skierował wykład moralizujący do szlachetnie urodzonych słuchaczek, wzywając je do aktywizacji postaw religijnych. Tym samym adaptował naukę płynącą z życia bohaterki kazania do potrzeb odbiorcy.

Odwołał się mówca do egzystencji osób, które szczyciły się tytułami. Wyrzucał im, że ich postawa nie wyrażała tego, co niosły z sobą symbole szlachetnego urodzenia.

Zwracał się do pań określanych zwyczajowo w ramach obowiązującej wówczas nomenklatury jako Jaśnie Oświecone (pytał, czemu siedzą w ciemnościach), Wielmożne (pytał, czemu nie podejmują działań ku chwale Bożej) oraz Miłościwe (zarzucał im pogardę wobec ubogich). Przekonywał wszystkich słuchaczy, by w trosce o zbawienie sięgali po to, co najlepsze. Pragnienie nieba i obcowanie z Bogiem w wieczności wynikać miało z uprzywilejowanego miejsca człowieka na ziemi, stanowić jego przedłużenie.

Makowski zwracał się szczególnie do szlachcianek i magnatek. Zachęcał je do współzawodnictwa o dobre miejsce w niebie z przedstawicielkami niższych stanów, wzywał do wykorzystania potencjału, jaki otrzymały dzięki uprzywilejowanemu urodzeniu. Dowodził, iż jak złączone jest ciało z duszą a prawda z mową, tak samo spojone winno być szlachectwo z pobożnością, „zacne urodzenie ze świątobliwością" (s. 43). Porównując do drogich kamieni cnotę postrzeganą jako dar od Boga przez osoby należące do szlacheckich rodów przekonywał, iż otrzymały więcej niż przedstawicielki niższych stanów. Zarazem jednak mają trudniejsze zadanie do wykonania, ponieważ posiadając większe możliwości wyboru, winny rezygnować z konkurencyjnych propozycji świata. Owe marne rzeczy świeckie kazał mówca omijać, zachęcając do naśladowania Chrystusa. Demaskował ponadczasowe wymówki tłumaczące poniechanie żarliwości religijnej, zwłaszcza trudne czasy, ale też ujawniał praktyki polegające na samousprawiedliwianiu życia w nieprawości. Głosił wartość cnoty pozwalającej przetrwać w pamięci pokoleń osobom, które się jej poświęciły, prowadząc jak Barzina pobożne i aktywne życie. Przekonywał, że i oni mogą stać się wzorami, zapisując się dzięki cnotliwemu, pobożnemu i świętemu życiu w pamięci pokoleń. Nawiązał do tytułu oracji, podkreślając jej znaczenie jako wiecznej pamiątki. Mowę zamyka apel do Barzinej: „Żyj na świecie w nas, żyj w niebie w Bogu, i z Bogiem, nas przepominając na wieki" (s. 44).

Godne podkreślenia jest częste przywoływanie sytuacji, w których Barzina okazywała posłuszeństwo przewodnikom duchowym, jak też ich autorytatywnych świadectw na temat jej życia. W kształtowaniu postaw rolę mieli odegrać, jak wspomniano, Kasper Czarnkowski, Jakub Wujek, a zwłaszcza najczęściej przywoływany Piotr Skarga, i spowiednik Marcin Laterna. Mówca dowodził szczególnego znaczenia przewodnictwa duchowego w życiu osób pobożnych, zarazem wzmacniał autorytet kapłanów.

Makowski nie zarzuca czytelnika kazania erudycją. Autor najczęściej odwołuje się do Biblii, do miejsc, w których mowa o wdowach. Nie tak wiele poza tym innych cytatów bądź przypadków sięgania do autorytetów. Nawiązuje, budując paralelę, do żywotu św. Pauli, autorstwa św. Hieronima. Spotykamy także świadectwa św. Jana Chryzostoma, zalecenia św. Eligiusza dla Bechtyldy, kazania i listy św. Bernarda (s. 30), kazania św. Cypriana, księgę XIII *Wyznań* św. Augustyna, przedmowy Skargi i Wujka ofiarowane Barzinej, które obszernie cytuje.

Ujawniając kolejne role, jakie brała na siebie, pokazuje Makowski Barzinę jako poszukiwaczkę mądrości na wzór królowej Saby, jako nienaganną wdowę na wzór Judyty, wdowy po Manassesie oraz na podobieństwo prorokini Anny, jako przewodniczkę dworu panien do pięknej Noemi, jako wdowę opłakującą męża na wzór św. Pauli,

jako człowieka modlitwy na wzór św. Jadwigi oraz Bony z Saudianu (s. 32), jako matkę cierpiącą po stracie syna na wzór biblijnej wdowy, której dziecko wskrzesił prorok Eliasz, jako miłośniczkę ojczyzny na wzór Aretafili oraz biblijnej Judyty, jako opiekunkę najbliższych na wzór antycznej Erykso, zdziecinniałą porównał do nie mówiącego Mojżesza. Wpisał więc jej postawę w uniwersum wizerunków bohaterów biblijnych, a także mitologicznych. Wróciwszy do czasu, gdy żyła jeszcze w stanie panieńskim, Makowski porównuje jej ówczesną urodę do uroku biblijnej Estery.

Budując obrazowanie wyzyskuje też Makowski popularne motywy ikonograficzne, jak motywy orła i pszczoły (s. 40) oraz odradzającego się z popiołów Feniksa. Podobnie postrzegać należy nawiązanie i konsekwentne powtarzanie odwołań do herbowej róży, która przyjmuje różne funkcje aż po różę jerychońską, symbol zewnętrznej martwoty i ukrytego życia. Ciekawy wydaje się obraz pokazujący duszę ludzką w ciele podobną do cennej perły zamkniętej w skorupie.

Zakończenie

Godną uwagi cechą tego kazania jest wprowadzanie uwag metatekstowych, w których kaznodzieja ujawniał motywy podejmowania bądź porzucenia pewnych wątków. Jedne traktował jako obowiązkowe, inne jako fakultatywne. Świadomie konstruował wypowiedź, dobierając elementy niezbędne dla uzyskania założonego celu w postaci hagiograficznego wizerunku Doroty Barzi włączonego w strukturę kazania rocznicowego.

Mając świadomość niekompletności obrazu, stawiać należy pytania także o elementy, których brakuje w wizerunku. Przykładowo: nie wiemy, w jakich okolicznościach Dorota Goryńska została przeznaczona do stanu małżeńskiego i jak przyjęła wyswatanie jej Kasprowi Mińskiemu. Z wizerunku wynika, że od dzieciństwa myślała o przywdzianiu habitu. Mógł mówca pokazać zgodę na małżeństwo jako wyraz szczególnej pokory. Z jakichś względów nie zrobił tego. Nie wiemy także, jak reagowała jej rodzina na przeznaczanie znacznych sum z myślą o ubogich oraz inne dzieła prowadzone przez jezuitów krakowskich. Brak zainteresowania ze strony najbliższej rodziny po śmierci świadczy o negatywnym stosunku do jej sposobu dysponowania majątkiem. Mówca informował, dowodząc heroiczności cnót, iż doświadczała Barzina licznych pokus. Nie wprowadził jednak odbiorcy w szczegóły. Trudno powiedzieć czy było to podyktowane taktem i wynikało z dyskrecji, czy stanowiło świadome pominięcie z uwagi na możliwość gorszenia słuchaczy.

Wydaje się, iż autorzy współczesnych biografii Barzinej opierali się w dużej mierze na perswazyjnym wizerunku stworzonym przez Makowskiego. Jednak usuwali z niego elementy opisu informujące o jej praktykach ascetycznych i modlitewnych, natomiast koncentrowali się na dziełach społecznych (jałmużny dla ubogich, praca w szpitalu, opieka nad jezuitami starcami, szkoła duchowości dla panien i wdów) i wspieraniu zakonu poprzez pracę na rzecz kościoła św. Barbary, dostrzegali jej zaangażowanie finansowe w dzieła zakonu.

Tymczasem Makowskiemu chodziło o stworzenie wzorca osobowego wdowy, która nie tylko podejmowałaby dzieła dla dobra społeczeństwa, ale także potrafiła poświęcić się praktykom ascetycznym, doświadczać cierpień fizycznych i psychicznych, rezygnować z przywilejów stanowych. W nakreślonym obrazie zabrakło świadectw cudów. Świadczyłyby one o wyjątkowości postaci. Ich nieobecność dowodzi jedynie szczególnego heroizmu osoby, która potrafiła realizować ideały ewangelicznych cnót na co dzień.

Mówca pokazał wizerunek Barzinej na tle innych przykładów świętości życia jej poprzedniczek. Zarazem poszczególne praktyki modlitewne, ascetyczne i wyrażające się w różnych formach posługi konfrontował ze wzorami postaw znanych z Biblii oraz z pism Ojców Kościoła. Pragnął stworzyć hagiograficzny wzór osobowy adekwatny do czasów, szczególny, ale zarazem osiągalny dla innych. O silnym związku z codziennością świadczy zakończenie wyjaśniające sens moralny zawartego w portrecie wykładu cnoty. Czy był to jednak obraz atrakcyjny? O szczególnym pragnieniu nakłonienia odbiorcy do wyboru preferowanej postawy świadczy zwłaszcza silne perswazyjnie zakończenie.

Godny uwagi jest poziom nasycenia wypowiedzi erudycją, opiniami uznawanymi za autorytarne i obrazami odwołującymi się do wyobraźni pikturalnej. Makowski rezygnował z popisów erudycyjnych, odwoływał się za to do opinii autorytetów, przytaczał nieliczne w sumie egzempla. Nawiązania do miejsc wspólnych (*loci communes*) wprowadzanych poprzez wyobrażenia emblematyczne, pikturalne nie są częste, ale za to ponawiane dość konsekwentnie, by utrwalić w świadomości odbiorcy: obraz perły zamkniętej w skorupie, herbowej róży przemienionej później w różę jerychońską i feniksa powstającego z popiołu.

Zauważyć trzeba także ujawnianie decyzji mówcy świadomie konstruującego oracje, celowo rezygnującego z wątków typowych, z rozmysłem demonstrującego możliwości wyboru profilu i kierunku rozważań. Samoświadomość Makowskiego przekonuje o głębokiej refleksji towarzyszącej konstruowaniu wypowiedzi, przemyślanym doborze wprowadzonych argumentów, jak też celowości stworzenia tego hagiograficznego wizerunku w rocznicę śmierci Barzinej.

The Hagiographic Image of the Saintly Dorothy Barzi — Creating Personal Patterns in the Adam Makowski's Sermon *The Annual and Perennial Reminder*

Summary

The object of the presentation is not another attempt to reconstruct a biography, but an analysis of the image praise created by Father Adam Makowski. The image that has been created in the form of oratory. The author is respecting the rules of constructioning anniversary sermons. Convention exploits in order to make a monument for the dead, which has been created for herself, living piously fulfilling the works of mercy and materially supporting the Jesuits and the poor. The title of oration seems to indicate such an intention by the writer: *The Annual and Perennial Reminder* [...] *Dorothy of Ojźrzaków Barzina* [...] *at the Memorial Service Offered*. Literary imagery requires the overview in the light of hagiographic writing conventions. This is all the more necessary that Dorothy Barzi was describing as saintly, the pious, holy.

This article presents an outline of a biographical figure, analysis of the structure of the sermon. The article juxtaposes conventions of funeral preaching and hagiographic text functions, and finally discusses the elements of the hagiographic image of Dorothy Barzi. These elements are: the origin, marital status (adequately the praise of son acts), pious activities, taking on persecution, work for the Church, mortification (posts cilice), showing humility, concern for the Jesuits (donations), the poor (charity), the sick and imprisoned (care), setting a school for girls, pious death.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Dorota Szagun[1]
Uniwersytet Zielonogórski

Językowy wyraz pobożności w szesnastowiecznej regule Zakonu Świętej Klary. Cnota ubóstwa jako główny element aktu normatywnego

Każdy zakon organizuje życie wspólnoty wokół najważniejszych cnót zakonnych, reguła zakonu, jako akt normatywny danej wspólnoty, z założenia także powinna być ukształtowana na ich kanwie, a w konsekwencji przez pryzmat cnót porządkować szczegółowo podstawowe sfery życia zakonnego. W zależności od danej konkretnej wspólnoty religijnej, monastycznej, a zarazem komunikacyjnej nieco inaczej rysuje się w tym zakresie językowy obraz jej doświadczeń. Wśród zakonów żebraczych, w tym franciszkanów i klarysek, podstawą są zasadnicze cnoty ewangeliczne; w Zakonie Braci Mniejszych są to: ubóstwo, posłuszeństwo i czystość, a w Zakonie Świętej Klary: ubóstwo, posłuszeństwo, czystość i życie w zamknięciu (klauzura). W poszczególnych wspólnotach zakonnych repertuar cnót może podlegać modyfikacjom, a każdy z tych przymiotów może uzyskiwać inne natężenie i konkretną realizację, wyrażaną także za pomocą określonych środków językowych w konstytucjach i przepisach dotyczących życia zakonnego.

W niniejszym artykule oglądowi poddajemy językowy wyraz pobożności kształtowany na podstawie pierwszej z wymienionych cnót w regule świętej Klary, która z różnych względów, jak przedstawimy, wydaje się dla tego zgromadzenia cnotą kardynalną. Tekst zatem dotyka tylko jednej z czterech zasad życia zakonnego, choć pozostałe pryncypia życia mniszek splatają się z sobą w opi-

[1] Dorota Szagun — doktor, adiunkt w Zakładzie Historii i Pragmatyki Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Przedmiotem jej zainteresowań naukowo-badawczych są dzieje używania języka polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem aspektów komunikacji wspólnoty narodowej XVII/XVIII i XIX wieku oraz zagadnienia dotyczące stylu artystycznego. Autorka książek: *Ukształtowanie leksykalno-stylistyczne poezji religijnej Kornela Ujejskiego* (Zielona Góra 2006); *Jedna pieśń — dwa dzieła. Szkice o dwóch wersjach Pieśni nad pieśniami w romantyzmie* (Zielona Góra 2011) oraz artykułów o różnorodnej tematyce językoznawczej, np.: *Biblijny genetivus partitivus czy forma superlatywu w poezji Cypriana Norwida?*, „Język Polski" 2002, z. 1; *Drobiazg językowy, czyli słowo o handoucie*, „Poradnik Językowy" 2007, z. 10; *Kilka cech języka osobniczego K. Ujejskiego*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN" 2008, t. 53; *Konotacje aksjologiczne liczby i ilości na podstawie wybranych związków wyrazowych*, [w:] *Ilość — wielkość — wartość*, red. E. Umińska-Tytoń, Łódź 2010; *Kategoria czasu w Biblii Tysiąclecia na tle Biblii Jakuba Wujka. Próba porównania*, [w:] *Zielonogórskie Seminaria Językoznawcze*, red. St. Borawski, M. Hawrysz, Zielona Góra 2011.

sie zasad i przejawów pobożności wpisanych w regułę klasztorną. W niektórych fragmentach tekstu nie sposób oddzielić więc od siebie poszczególnych cnót, działanie takie byłoby zresztą ze szkodą dla oglądu podejmowanych zagadnień.

Podstawą materiałową opracowania jest polski późnośredniowieczny tekst reguły zakonu klarysek, z chronologią ustaloną na początek XVI lub przełom XV/XVI wieku, pochodzący z rękopisu Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, oznaczonego w *Inwentarzu rękopisów...*[2] sygnaturą 1874/I i incipitem: *Poczyna sya Regula Polska panney swyenthei Clarj*. Reguła ta trzykrotnie doczekała się wydania przez Stanisława Borawskiego. Wydanie pierwsze ukazało się w 1995 roku w postaci transliteracji grafemicznej zabytku[3], kolejne z roku 2002 w formie transliteracji uproszczonej, opatrzonej przez Autora obszernym wprowadzeniem filologicznym[4] a wydanie trzecie z 2007 roku w postaci transliteracji uwzględniającej zmiany i poprawki edycji z 1995 roku, a także podobiznę zabytku i konkordancję materiału leksykalno-grafemicznego[5]. Zabytek jest rękopisem polskim, jest też prawdopodobnie kolejnym, nie pierwszym, odpisem jakiegoś wcześniejszego dokumentu[6]. Jest bowiem bardzo mało prawdopodobne, że pierwsza wersja dokumentu, tłumaczona albo bezpośrednio z łaciny, albo z czeskiego, była spisywana przez wielu skrybów"[7], a jak w swoich badaniach sugeruje St. Borawski, w rękopisie wyraźnie widać kilka „rąk pisarskich"[8]. Rękopis składa się z 24 pergaminowych kart o formacie *quarto* i paginacją zapisaną cyframi arabskimi na stronach *recto* w prawym górnym rogu. Pod względem zawartości treściowej jest to reguła zakonna klarysek nadana konwentom przez papieża Urbana IV w 1263 roku. Tekst składa się z 26 rozdziałów funkcjonalnie stanowiących zbiór szczegółowych przepisów i norm życia mniszek, między innymi: „Które powiada aby Siostry w Klasztorze zawżdy w zamknieniu mięszkały" (*Reguła*, 4r, 5), „O przyjmowaniu Siostr i o ich Profesjej" (*Reguła*, 5r, 9) czy „O pannie Ksieni i o ji urządzie" (*Reguła*, 18v, 23). Większość partii tekstu odnosi się do bardzo praktycznej strony organizacji życia zakonnego, choć nie brak w niej, nielicznych co prawda, odniesień do sfery duchowej, zwłaszcza w zakresie zasad praktykowania poszczególnych cnót i ascezy.

Jak już wspomnieliśmy, cnota ubóstwa wydaje się szczególnie ważna w odniesieniu do reguły zakonnej świętej Klary. Z punktu widzenia języka polskiego, już przez sam

[2] *Inwentarz rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu opracowany zbiorowo pod redakcją dr Jadwigi Turskiej, bibliotekarki Zakładu.* T. I: *Rękopisy 1–7325*, Wrocław 1948, s. 49.

[3] St. Borawski, *Rękopis ZNIO, sygn. 1874/I: Reguła zakonu świętej Klary. I. Transliteracja zabytku*, „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego", t. 21: 1995, s. 89–121.

[4] Tenże, *Późnośredniowieczna 'Reguła zakonu panny św. Klary'*, [w:] *Zielonogórskie seminaria polonistyczne 2001*, red. St. Borawski i J. Brzeziński, Uniwersytet Zielonogórski 2002, s. 15–73.

[5] Tenże, *Reguła zakonu świętej Klary. Wyrazy graficzne z lokalizacjami wraz z podobizną zabytku i transliteracją*, Zielona Góra 2007. Dalej opatrywane skrótem: *Reguła* (karta i wers).

[6] Zob. M. Hawrysz, *Grafia XVI-wiecznej reguły klarysek. Rekonesans badawczy*, [w:] *Dokument pisany w badaniach historyka języka polskiego. Z badań nad grafią i fonetyką historycznej polszczyzny*, red. M. Kuźmicki i M. Osiewicz, Zielona Góra–Poznań 2010, s. 224–225, 233.

[7] Tamże, s. 226–227.

[8] Zob. St. Borawski, *Reguła zakonu świętej Klary*….

źródłosłów nazwy, cnota ta wydaje się wystarczająco istotna i interesująca, by zainspirować do przeprowadzenia eksploracji i analiz językowych. Jak mało która nazwa cnoty zakonnej, ubóstwo posiada bowiem genetyczny, etymologiczny związek z rdzeniem „*bog-" (w prasłowiańszczyźnie 'bogactwo, szczęście, pomyślność, dola'[9]), czyli tym samym, od którego pochodzi w polszczyźnie nazwa „Bóg". Wymiar sakralny ubóstwa wydaje się w języku sankcjonować także potoczne, o charakterze paronomazji zestawienie „ubogi" — „u Boga". Oddaje to staropolskie przysłowie zbudowane na podobieństwie leksykalnym: „Ubogiemu Bóg nie ubogi"[10]. „Ubóstwo" jest wyrazem pochodnym od podstawy „ubogi", która w polszczyźnie historycznej występowała zarówno w funkcji przymiotnika, jak i w użyciu rzeczownikowym 'człowiek ubogi'. Wyraz utworzony został za pomocą nieproduktywnego dziś formantu u- (oznaczającego 'brak, ubytek'), historycznie oznaczał 'nie mający Boga, tj. dostatku, szczęścia'[11].

Ubóstwo — *pauperitas*, jest szczególną pod wieloma względami zasadą życia w wielu regułach klasztornych tzw. zakonów żebraczych, zwanych także mendykanckimi. W szczególny sposób związana jest więc z określonymi formami życia zakonnego, wyrosłymi z poszukiwania jeszcze głębszej ascezy, mającej wspomóc życie duchowe. Jednym z takich zgromadzeń był powołany w 1211 roku, zgodnie z regułą II zakonu świętego Franciszka, Zakon świętej Klary (Ordo Santae Clarae — OSC), nazywany także Zakonem Klarysek. Nowe zgromadzenie zakonne

> od miejsca założenia klasztoru nazwano damianitkami. Św. Klara zwykła też używać określenia Panie lub Panny Ubogie, które funkcjonuje jeszcze w późniejszej bulli Innocentego IV. Nazwy te następnie stopniowo ustępowały miejsca określeniu Siostry Ubogie[12],

a także Panny Bose. Nazwy zgromadzenia wyraźnie podkreślają szczególny jego charyzmat i stają się elementem wyróżniającym spośród całej rzeszy wspólnot zakonnych doby staropolskiej.

Od samego początku spośród cnót zakonnych właśnie ubóstwo, a w zasadzie sposób jego praktykowania, stanowiło wyróżnik wspólnoty franciszkańskiej i klariańskiej, ale także największą kontrowersję, jak na owe czasy, przyczyniając się do różnorakich interpretacji reguły klasztornej, a w konsekwencji nawet do podziałów wewnętrznych. W ten sposób wyodrębniły się poszczególne gałęzie zakonu franciszkańskiego: obserwanci, bracia konwentualni, kapucyni. Także w Zakonie Panien Ubogich liczne zmiany w regule zakonnej przeprowadzane były właśnie pod kątem łagodzenia lub

[9] Jest to etymologia ustalona przez takich badaczy, jak A. Brückner, F. Sławski, a także Z. Klemensiewicz, St. Urbańczyk; według A. Bańkowskiego należałoby jednak mówić o dwóch znaczeniach i dwóch rdzeniach *bog-, obok 'majątek', także 'budzący lęk', co wyjaśniałoby pochodzenie słowa bóg/Bóg; por. A. Bańkowski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2000, t. 1, s. 65.

[10] Zob. B. S. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1807, t. 1, s. 81, (przykład pochodzi z XVII wieku).

[11] Por. K. Długosz-Kurczabowa, St. Dubisz, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 344.

[12] A. Sutowicz, *Fundacja klasztoru klarysek wrocławskich na tle fundacji innych placówek żeńskiego zakonu franciszkańskiego na ziemiach polskich*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2006, nr 2 (9), s. 122.

zaostrzania zasad życia bez własności, a zatem szczegółowego rozumienia zasad zakonnego życia w ubóstwie.

Kardynał Hugolin wyznaczony do opieki nad nowymi wspólnotami z Asyżu (późniejszy Grzegorz IX) sporządził dla Klary zbiór praw, ale oparł je na regule św. Benedykta. Była to *Reguła* z 1219 roku, potwierdzona również w roku 1228, zwana „Konstytucje Hugoliańskie"). Klara nie była z tej reguły zadowolona, ponieważ nie dawała ona kształtu charyzmatowi, którym żyły damianitki, charyzmatowi „ubóstwa dla Chrystusa i z Nim". Dlatego starała się, aby opieka duchowa zawsze była zapewniana przez braci Franciszka, a ponadto uprosiła papieża Innocentego III, a następnie Grzegorza IX i Innocentego IV o przyznanie jej szczególnego przywileju dołączanego do reguły. Jest to „Przywilej ubóstwa" dający siostrom prawo do nieposiadania majątku klasztornego[13].

Ubóstwo stało się więc dla klarysek szczególnym i „wyproszonym" (św. Klara broniła charyzmatu ubóstwa przez 27 lat, walcząc o osobny przywilej papieski) u prawodawców charyzmatem zakonnym.

Pomysł ten był bezprecedensową nowością, stawiającą paradoksalnie żeńską gałąź zakonu na równi z męską, w równym stopniu niezależności od finansowej woli fundatorów, a także podkreślającą niemniejszą funkcję społeczno-ewangelizacyjną sióstr mimo ich klauzurowego odcięcia od świata zewnętrznego[14].

W rzeczywistości jednak większość klasztorów nie mogła przyjąć Reguły Klary, gdyż była ona zatwierdzona dla klasztoru w Asyżu i nie było papieskiej zgody na szersze jej praktykowanie. Ostatecznie w zakresie praktyki przyjmowania reguły

[…] w pozostałych zgromadzeniach obowiązywała bądź reguła kardynała Hugolina, bądź też Innocentego IV, który w 1247 roku zatwierdził *formam vitae* wprowadzającą do benedyktyńskiego stylu życia klasztorów klarysek elementy franciszkańskie, takie jak posługa franciszkanów, ich pomoc materialna i duchowa, przywilej ubóstwa, posłuszeństwo klarysek wobec Kościoła z posługą głoszenia Ewangelii. Ta różnorodność obowiązujących reguł wynikała z dużej autonomii poszczególnych klasztorów[15].

Nie było więc jednej wspólnej reguły i różnie rozumiano istotę przywileju ubóstwa w poszczególnych wspólnotach zakonnych.

Próby uporządkowania życia klasztornego tak wielkiej rodziny zakonnej podjął się w 1263 roku papież Urban IV, który sporządził nową regułę, bardzo obszerną i szczegółową. Choć posiadała ona charakter franciszkański, również zezwalała na posiadanie własności materialnej oraz wyjmowała klaryski spod bezpośredniej jurysdykcji franciszkanów. Niektóre jednak klasztory, na czele ze wspólnotą św. Damiana, pozostały przy regule Klary zatwierdzonej w 1253 roku przez Innocentego IV[16].

Reguła zakonu klarysek na ziemiach polskich, a zwłaszcza kluczowa kwestia ubóstwa, odbiegała znacznie od pierwotnej formy wypracowanej przez świętą Klarę. Zarówno hierarchia kościelna, jak i (a może nawet głównie) zakony męskie, którym Rzym powierzał opiekę nad klaryskami, wykazywały niechęć wobec demonstracyjne-

[13] Dostęp 05 sierpnia 2010, dostępny: <http://www.klaryski.pl/hist.htm#03>.
[14] A. Sutowicz, *dz. cyt.*, s. 123.
[15] Tamże, s. 123.
[16] Tamże, s. 124.

go ubóstwa młodych zakonów[17], ale zapewne obawiały się także, że połączenie przywileju ubóstwa z klauzurą uniemożliwi Pannom Ubogim pozyskanie niezbędnych do życia środków, zdając je tym samym na pomoc materialną zakonów męskich i na nie przerzucając obowiązki finansowe (tak stanowiła reguła Innocentego IV z 1247 roku). W rzeczywistości także same klaryski, pragnąc samostanowienia, mogły się obawiać takiej zależności. Na ziemiach polskich klasztory klarysek, oparte na regule zatwierdzonej przez Innocentego IV i bulli znoszącej nakaz najwyższego ubóstwa, uzyskiwały protekcję zamożnych fundatorek z dynastii Piastów, tak jak to było w przypadku Anny Czeskiej, żony Henryka II Pobożnego.

Faktem jest, iż w późniejszym klasztorze klarysek we Wrocławiu przebywały najznakomitsze przedstawicielki rodu Piastów nie tylko śląskich, lecz także wielkopolskich. Tu chowano po śmierci książęta i księżne piastowskie aż do XVIII wieku, traktując fundację Anny jako materialne, kulturalne i religijne dziedzictwo rodziny książęcej. O chęci zapewnienia bytu swoim potomkiniom świadczy przede wszystkim wielka dbałość fundatorki o stronę materialną klasztoru oraz od połowy XIV wieku wymóg wnoszenia przez każdą nowo przyjętą zakonnicę wysokiego posagu[18].

Posag miał zabezpieczyć byt klasztoru, gdyż chętnych, by wstąpić w mury klasztorne zwykle było więcej, niż klasztor był zdolny wyżywić[19].

W szybkim czasie klasztory klarysek stały się ośrodkami skupiającymi w swych murach potomkinie najwybitniejszych linii piastowskich, które sprawowały w nich najważniejsze funkcje zakonne. Dopiero w XIV wieku za specjalnym przyzwoleniem papieskim do klarysek zaczęły wstępować córki mieszczańskie[20].

W rezultacie właśnie kwestia posiadania majątku klasztornego, a więc nakaz najwyższego ubóstwa został zmieniony na formę braku własności indywidualnej, przy zachowaniu jednakże własności wspólnej. Różne stanowiska w zakresie szczegółowego interpretowania kwestii własności przyczyniły się do zróżnicowania prawnego poszczególnych klarysek i współwystępowania aż czterech reguł: Grzegorza IX w typie benedyktyńskim, ze specjalną regulacją klasztoru macierzystego damianitek; Innocentego IV (likwidującej zasadę absolutnego ubóstwa); świętej Klary (w surowości wzorowana na regule dla braci mniejszych) oraz reguła błogosławionej Izabeli, zatwierdzona w 1259 roku przez papieża Aleksandra IV[21]. Sam fakt powstania omawianego przez nas tekstu reguły zakonu klarysek motywowany jest więc ostatecznym i jednoznacznym rozstrzygnięciem kwestii jednej, wspólnej reguły klarysek na ziemiach polskich, z wyraźnym stanowiskiem w zakresie realizowania przez wspólnotę zakonną cnoty ubóstwa. Uporządkowania stanu prawnego i ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii przywileju ubóstwa podjął się papież Urban IV, przygotowując nową wersję reguły, której odpis w języku polskim poddajemy oglądowi. Jak więc widać, potrzeba upo-

[17] St. Borawski, *Późnośredniowieczna Reguła polska*…, s. 23.
[18] A. Sutowicz, *dz. cyt.*, s. 130.
[19] Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1996.
[20] Tamże, s. 126, zob. też I. Czachorowska, *Książka w rękach klarysek śląskich*, „Sobótka" 1966, nr 3, s. 411; taż, *O nowe spojrzenie na śląskie średniowieczne klasztory żeńskie*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, red. R. Heck, Wrocław 1968, s. 101.
[21] Zob. St. Borawski, *Późnośredniowieczna Reguła polska*…, s. 29; M. Hawrysz, *dz. cyt.*, s. 224.

rządkowania stanu prawnego, a domyślnie rozstrzygnięcie kwestii ubóstwa, staje się główną motywacją powstania aktu normatywnego, jakim jest *Reguła polska zakonu Panny św. Klary*:

tak od Grzegorza Papieża naszego przodka ktory sia zakonem opiekał waszym, jako od inszych Papieżow dane wam były rozmaite Reguły i obyczaje życia na ktore sia też przodkowie wasi wrocićsie byli obwiązali. A dla tego namilsze w miłym boże corki. było to u nas proszenie, abyśmy ten wasz Zakon pewnym imieniem nadarzeli, abyśmi też was od tych rozmaitych ustaw i też ślubow wypuszczonych miłosiernie rozgrzeszeli. abyśmi wam też pewnej obyczaj życia wydali, ktory by mogł ciasność a gryzienie somnienia waszego uspokoić (*Reguła*, 2r, 18–24).

Dokument ujednolicił także nazwę dla klasztorów, znosząc określenia wcześniejsze, w tym charakterystyczną nazwę Panny Ubogie:

Ale iż w tym Zakonie was i insze pannej w tym Zakonie bandące z dawnych czasow rozmaitymi przezwiskami Zwano {jedni}[22] Sorores, drudzy Moniales, niekiedy ubogie za {konnicz}[23]ki Zakonu świentego Damiana. A tak wam pod tymi i inszymi przezwiskami nadany byli przywileje, odpusty (*Reguła*, 2v, 12).

wprowadzając w formie obligatoryjnej, wręcz jako zarządzenie nowe miano:

od tychmiast przykazujemy i uchwalamy, aby Profeski i siostry wszystkie Zakonu tego byli Zwany Siostry albo Zakonniczki Zakonu pannej Świentei Klary (*Reguła*, 2v, 22–24; 3r, 1).

Charakter dyrektywny wypowiedzi podkreśla szereg czasownikowy „przykazujemy i chwalamy". „Przykazować", według *Słownika polszczyzny XVI wieku*, to 'przykazywać swą wolę do wykonania a. przestrzegania', 'wydawać rozkaz, nakaz, polecenie', a przede wszystkim 'ustanawiać prawo, uchwalać, rozporządzać'[24]. Jeśli uzupełnimy te czasowniki zaimkiem przysłówkowym „od tychmiast" (pisanym w staropolszczyźnie częściej łącznie „odtychmiast"), według SXVI w., 'w odniesieniu do momentu mówienia, przekazywania tekstu: od teraz, od chwili obecnej'[25], poświadczonym głównie w pismach o charakterze prawnym: statuty, artykuły kancelaryjne lub religijne, typu: Biblia Jakuba Wujka, żywoty, kazania; uzyskamy wrażenie szczególnie surowego w tonie i bardzo kategorycznego rozporządzenia papieskiego. W kontekście tak rozumianych regulacji prawnych, mających na celu anulowanie wcześniejszych ustaleń, nie dziwi stosunkowo rzadkie odwołanie w tekście reguły do zakonnego charyzmatu ubóstwa. Wyraz „ubogi" pojawia się w całym tekście reguły zaledwie jeden raz i to właśnie przy okazji zniesienia funkcjonującej na niektórych obszarach nazwy „Panny Ubogie". „Ubóstwo" natomiast przywołane jest jedynie dwukrotnie, zarówno za pierwszym, jak i za drugim razem w kontekście ślubów zakonnych, wymienione zostało jako cnota podejmowana przez nowo przyjętą siostrę:

[22] Miejsce uszkodzone w rękopisie.
[23] Tamże.
[24] *Słownik polszczyzny XVI wieku,* red. F. Pepłowski, K. Wilczewska, L. Woronczakowa, t. 33, Warszawa 2009, s. 337–339 (dalej: SXVI w.).
[25] Tamże, red. M. R. Mayenowa, F. Pepłowski, t. 20, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 511.

przez wszystek czas żywota mego, żyć a chować posłuszeństwo święte, dobrowolne ubóstwo. i czystotę, a mieszkać zawżdy w zamknieniu, tak jako taż nasza Reguła obmawia świenta (*Reguła*, 6r, 10–12).

Zwraca tu uwagę zarówno kolejność repertuaru cnót, jak i określenia, którymi zostały opatrzone. Pierwszą jest cnota posłuszeństwa świętego, drugą cnota dobrowolnego ubóstwa, kolejnymi czystość i życie (zawsze) w zamknięciu. Określenie „dobrowolne" ma podkreślić wolicjonalny, nie przymuszony, nie nakazany i świadomy akt ślubowania ubóstwa[26]. Analogicznie pojawia się w *Regule* słowo „ubóstwo" w kontekście ślubów zakonnych także za drugim razem:

A kiedy już rok wynidzie proby, mają Ślubić Ksieni posłuszeństwo Święte. Przytym mają Śliubić trwałość na miejscu. A na wieki żyć bez własności, w dobrowolnem ubostwie i w czystości żyć aż do śmierci (*Reguła*, 17v, 3–7).

W tym fragmencie podkreślone zostało dobrowolne ubóstwo, ale tylko przez synonimiczne wyrażenie „życie na wieki bez własności". Zarówno w pierwszym, jak i w drugim fragmencie, jest to wyraźnie ubóstwo w wymiarze indywidualnym, nie zaś wspólnotowym. Ubóstwo zakonne klarysek rozumiane jest zatem dwojako, inaczej w zakresie własności wspólnej, majątku klasztornego, warunkującego stabilność, bezpieczeństwo i niezależność danej wspólnoty, oraz w wymiarze indywidualnym, odnoszonym do postawy konkretnych, pojedynczych sióstr. Chociaż święta Klara starała się przez całe swe zakonne życie wywalczyć i usankcjonować ubóstwo na obydwu tych płaszczyznach życia zakonnego, broniąc charyzmatu całkowitego ubóstwa tyczącego własności prywatnej i wspólnej, ewolucja aktów normatywnych zakonu klarysek wyraźnie zmierza do zindywidualizowania ubóstwa. Widać to zarówno w zakresie odejścia od nazwy, która wprost zakładała ubóstwo wspólnotowe (Panny czy Siostry Ubogie[27]), jak i w wyraźnym unikaniu kwestii normatywnych dotyczących ubóstwa odnoszonego do całego zgromadzenia. Oczywiście *Reguła* powołuje się na przykład życia świętej Klary we wzgardzie dla bogactwa:

wzgardziwszy bogactwy i pracami i też lubościami tego świata obłudnego, umyślieła albo obrała sobie w Zakonie żyć (*Reguła*, 1v, 23; 2r, 1–3).

z drugiej jednak strony znajdujemy w niej wyraźne regulacje prawne w zakresie zarządzania właśnie majątkiem klasztornym. W rozdziale *O Prokuratorze Klasztornym i o jego Urzendzie* pojawia się na przykład kwestia kontrolowania i troski („opatrzenia" 'zabezpieczenia') o „imienie" („imienie", „jimienie", według *Słownika staropolskiego*[28], 'mienie, majątek, posiadanie) i „dobro" klasztorne:

[26] Por. „dobrowolny" w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa, F. Pepłowski, t. 5, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 126.

[27] Związek nazwy z pierwotną, surową regułą św. Klary zatwierdzoną przez papieża Innocentego IV w 1253 roku, wyraźnie widać w powołanym w 1988 roku „pierwszym i jedynym w Polsce klasztorem klariańskim opartym na tej właśnie regule", Zakonie Ubogich Sióstr w Kaliszu [online], dostęp 29 października 2010, dostępny <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DZ/klaryski-kalisz2008.html>.

[28] Dostęp 29 października 2010, dostępny: <http://staropolska.pl/slownik/info.php?nr=0&litera=I-&id=604>.

Dla opatrzenia i przejrzenia imienia a dobra Klasztornego aby tak mogło być dobrze sprawowano, tudzież i dobrze a wiernie opatrzono. Chcemy aby jeden opiekun a sprawca ktoryby był człowiek roztropny, mądry, tudzież też i wierni waszych Klasztorach był postanowion (*Reguła*, 18r, 15).

Opiekun miał dbać i zabezpieczać majątek klasztorny, sam jednak bez zgody sióstr, a zwłaszcza przeoryszy — ksieni niczego nie mógł postanowić:

Przy tym aby nie śmiał taki opiekun z imienia Klasztornego nic ani przedawać, ani zafrymarczać, ani zastawiać abo ktoremkolwiek obyczajem od Klasztoru oddalać, ależby to pirwy biło za dozwoleniem Ksieni tudzież i Konwentu (*Reguła*, 18v, 7).

Sama przeorysza natomiast miała raz na kwartał zdawać sprawę ze stanu majątku klasztornego pozostałym siostrom. Bardzo poważnie, konkretnie i kompetentnie podchodzi się więc w regule do stanu finansów wspólnoty zakonnej, zakładając dbałość o dobytek klasztorny, którego nie wolno było bez zgody sióstr, ani sprzedawać, ani „frymarczyć" 'wymieniać, handlować', ani też zastawiać. Majątek stanowił o stabilności i pewności bytu klasztoru, a więc tylko w szczególnych sytuacjach, „gdy jaką potrzebność gwałtowna potrzebuje" można było go nadwyrężać czy zadłużać. Stan finansowy miała wszystkim siostrom skrupulatnie przedstawiać przeorysza, tłumacząc się gruntownie, dając „racją a liczbę", czyli nie tylko kwoty, ale i dowody czy przyczyny („racja", według słownika Lindego[29], 'powód, dowód, przyczyna') poczynionych wydatków. W tym wszystkim pobrzmiewa więc nie duch ubóstwa, ale zwyczajna troska o byt materialny klasztoru.

Omawiana *Reguła*, jeśli odnosi się do ubóstwa, to najwyraźniej głównie (jeśli nie jedynie) do sfery ubóstwa indywidualnego, regulując szczegółowo wewnętrzne zasady życia wspólnoty.

Reguła zatem nadawała skupisku czy zgromadzeniu orientację w dążeniu ku Bogu i nacechowanie formą ascetyczną lub duchową, a przy okazji porządkowała zbiorowe życie pod względem organizacyjnym[30]

i tak należałoby rozumieć bardzo szczegółowe niekiedy zasady życia zakonnego, z których jedynie pośrednio dowiadujemy się o ewangelicznych podstawach życia zakonnego.

W zakresie tak widzianych norm i dyrektyw, każdorazowo zamiast cnoty ubóstwa pojawia się w repertuarze zasad życia zakonnego brak własności oraz staranny opis jego rozumienia: „Drugie, aby niczego nieśmiali mieć własnego" (*Reguła*, 3v–20, 4r–1).

W zdaniu tym pozornie wydaje się, że utrzymany zostaje główny rys duchowości pierwszych klarysek, ale faktycznie jest to tylko zdanie mylące, bowiem brak własności przez siostry ślubowany dotyczy tych właśnie mniszek, nie oznacza braku majętności klasztornych, ale jego wspólne użytkowanie. Rzeczy mają być więc dla zakonnic „pospolite a spolne", obydwa leksemy odwołują się do wspólnego korzystania z dóbr, a nie do ich braku (według *Słownika staropolskiego*, „pospolity" to 'ogólny, powszechny i publiczny'[31], według SL, 'wielom abo wszystkim służący, spólny'[32]).

[29] S. B. Linde, *dz. cyt.*, t. 5, Lwów 1859, s. 16 (dalej: SL).
[30] St. Borawski, *Późnośredniowieczna Reguła polska*…, s. 22.
[31] Dostęp 29 października 2010, dostępny <http://staropolska.pl/slownik/?nr=255&litera=P&id=1751>.
[32] S. B. Linde, *dz. cyt.*, Lwów 1859, t. 4, s. 32.

Dbałością o brak osobistego przywiązania do rzeczy materialnych miała się w sposób szczególny odznaczać Ksieni: „ktoraby we wszytkim pospolitość abo iżby własności, nie miłowali ale spolność we wszytkim chowała" (*Reguła*, 19 r, 8–9).

Poza brakiem własności i wspólnotą rzeczy, każda siostra miała mieć niewiele rzeczy użytku osobistego, ściśle określonych pod każdym względem przez regułę klasztorną. Ich cechą podstawową wydaje się być jednak, nie tyle radykalna skromność, co zdroworozsądkowy umiar.

Według tej zasady złotego środka suknie mogą być dwie lub trzy; te szaty zakonne „niemają być ani nazbyt długie, ani krotkie" (*Reguła*, 6v, 11), płaszcze „ani długie barzo, ani też krotkie" (*Reguła*, 7r, 16), poza tym poszczególne części ubioru mają być „niedworne, niepyszne, niedrogie", a czepce z prostego płótna białego.

Każda siostra ma mieć także „osobliwe" 'osobne' swoje łóżko, z workiem lub zagłówkiem wypełnionym plewami albo sianem lub z pierza (jeśli się Ksieni tak spodoba), kołdry z wełny. Obligatoryjny charakter tych postanowień potwierdzają liczne formuły odwoławcze do *Reguły*, jako prawa i normy, które nie podlegają zmianie i są dane do przestrzegania, stojąc na straży cnotliwego życia mniszego:

> To też chcemy mieć aby żaden nie śmiał ty naszy ustawy, ty Reguły naszy nadania i potwierdzenia naszego, tudzież też i rozgrzeszenia naszego łamać, abo mu sie upornie sprzeciwiać (*Reguła*, 24v, 10–13).

Siostry, a zwłaszcza Ksieni, podlegają stałej ocenie przez siebie, inne siostry lub wizytatora. Weryfikowana jest ogólna zasada czy żyją dobrze, czyli „według Reguły Święty". (*Reguła*, 22v, 1), „A jeśliżeby wianc ktora z was obaczyła, iż nie tak żywie jako *Reguła* uczy, za przeszłe grzechy a wystempy ma mieć skruche a żałość" (*Reguła*, 24v, 4–6).

Przy tych bardzo drobiazgowych zasadach dotyczących poszczególnych sfer życia zakonnego widoczny jest jednak pewien margines swobody i wyboru.

> Reguła klarysek, choć bardzo szczegółowa w wielu sprawach, zapewne nie wystarczałaby do bezkolizyjnego praktykowania duchowej i cielesnej doskonałości, gdyby nie pozostawiała bardzo dużej liczby delegacji do jednostkowych rozstrzygnięć podejmowanych przez matkę przełożoną lub konwent in gremio[33].

Sankcjonują to częste formuły typu: „według jako sia Ksieni podoba" (*Reguła*, 6v, 5), „a to jeźliby sia podobało pannie Ksieni" (*Reguła*, 6v, 23–7r, 1), „według jako sia Ksieni uda a spodoba" (*Reguła*, 7v, 21–22), „Takież jeśliby sie pannie Ksieni widziało" (*Reguła*, 9v, 23–24) „jakoby sie pannie Ksieni widziało" (*Reguła*, 10v, 16), „i w insze ktorychby sie Ksieni widziało" (*Reguła*, 10v, 20–21). „Wszystkie konwenty Pań Ubogich cieszyły się jednak daleko posuniętą autonomią: przełożone decydowały o losach ich wspólnot, podlegając jedynie władzy biskupiej i papieskiej"[34].

Ostateczny i decyzyjny głos matki przełożonej w wielu sprawach „rodzić może wątpliwości, czy prawodawca nie pozostawił jej zbyt wiele swobody, która w skrajnych przypadkach mogła prowadzić do samowoli"[35], w rzeczywistości chyba jednak działa-

[33] St. Borawski, *Późnośredniowieczna Reguła polska*…, s. 23; Zob. też M. Hawrysz, *dz. cyt.*, s. 225.
[34] A. Sutowicz, *dz. cyt.*, s. 195.
[35] M. Hawrysz, *dz. cyt.*, s. 225.

nie tego rodzaju miało na celu poprawienie dyscypliny klasztornej. Bowiem w „początkach XVI w. wspólnota klarysek przechodziła wyraźny kryzys życia religijnego, odczuwalny jako brak utrzymania dyscypliny klasztornej i rozluźnienie klauzury”[36]. Ponadto *Reguła* wyraźnie wielokrotnie podkreśla, że rozstrzygające zdanie przeoryszy podyktowane jest głównie potrzebą. Ta przywoływana w regule „potrzeba” jest szczególną instancją, wydawałoby się duchową siłą warunkującą określony sposób życia wspólnoty klarysek. Potrzeba wewnętrzna powołała przecież poszczególne kandydatki do życia zakonnego: „tedy potrzeb jest, aby ta Zakonność i ten sposob życia w klastorze mieszkając zawżdy chowali”[37] jednocześnie nierzadko przywoływana w regule „potrzebność” to po prostu ogół okoliczności, które każą na przykład po prostu dostosować długość habitu do wzrostu mniszki, ale też szczególne warunki pozwalające w wyjątkowych, jak można sądzić, sytuacjach modyfikować czy całkiem ignorować poszczególne zasady aktu normatywnego. Właśnie „potrzeba potrzebna” *(*charakterystyczna tautologia podkreślająca wymiar przymusu zewnętrznego) „gwałtowna, naskrętna” (według SL, „naskrętnie” — ‘z pośpiechem’[38]) jest ostatnią instancją zdolną zmienić czy odwołać postanowienia reguły, albo dać przeoryszy powód do odstąpienia od jej nakazów. Potrzeba może dotyczyć tak złamania głównych zasad, co do obowiązku zakonnej klauzury, nakazu milczenia czy innych praktyk: rozmowy w miejscach do tego nie przeznaczonych, częstszego niż dozwolone puszczania krwi.

Stan posiadania rzeczy i praktykowania ascezy wyznaczają więc w zasadzie trzy najważniejsze instancje: reguła, przeorysza i ewentualnie potrzeba. Wagę tej pierwszej podkreśla sam prawodawca, nazywając ją „regułą świętą”, nakazując klaryskom stałe wczytywanie się w jej nakazy i prowadzenie życia zgodnego z przekazywanymi przez regułę normami. Konieczność wyznacza uwikłanie człowieka w cielesność i stanowi, według licznych dokumentów, uzasadnienie dla własności klasztornych. Jak pisała święta Kinga księżna krakowska i fundatorka klasztoru sądeckiego:

> postanawiamy założyć, a także zbudować dom wspólnego życia, czyli klasztor zakonnic reguły św. Klary w samym mieście Sączu [...] aby pozbywszy się działania wedle własnej woli, służyły w dzień i w nocy Panu w bojaźni i prowadziły życie w świętości i sprawiedliwości przed Chrystusem, **wyrzekając się siebie i swojej własności**, wybierając raczej surowe życie i wąską bramę, by osiągnąć podwoje życia wiecznego. Stąd **z największą słusznością powinny być zaopatrzone w to, co należy do koniecznych warunków tego doczesnego życia** [podkr. moje — D.S.], aby tym pobożniej, tym spokojniej, służyły Panu i same odnosiły korzyści przez zasługę życia, a innym dawały przykład przez modlitewną pomoc”[39].

Cnota ubóstwa, chociaż genetycznie wydaje się głównym czynnikiem prowadzącym do powstania wspólnoty sióstr świętej Klary, a w konsekwencji obok posłuszeństwa, czystości i klauzury, jedną z najważniejszych cnót regulujących codzienne życie zakonne, w rzeczywistości, w zakresie polskiej reguły, będącej odpisem reguły Urbana

[36] A. Sutowicz, *Życie religijne…*, s. 217.
[37] *Reguła*, 3v, 17–19.
[38] S. B. Linde, *dz. cyt.*, Lwów 1857, t. 3, s. 283.
[39] *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej. Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, tekst łaciński wraz z tłumaczeniem polskim i objaśnieniami przygotował do druku ks. B. Przybyszewski, Tarnów 1997, s. 60–61.

IV z 18 października 1263 roku, nie odgrywa tak dużej roli, jak można się było tego spodziewać, w kształtowaniu aktu normatywnego. Decydujący wpływ miała raczej na zaistnienie samej potrzeby powstania omawianej konstytucji, jaką jest *Reguła polska zakonu Panny św. Klary*, niż na szczegółowe praktyki życia zakonnego przez nią wprowadzane. Pod tym względem *Reguła* obrastała stopniowo także w inne akty normatywne o charakterze uzupełniającym, jak to miało przykładowo miejsce w odniesieniu do klarysek wrocławskich. „Klaryski cieszyły się łaską poszczególnych papieży, którzy nie szczędzili im uwagi. Obok potwierdzeń nadania dóbr i rozstrzygania spraw związanych z mianowaniem prokuratorów i naborem do klasztoru panien spoza sfer książęcych, papieże interesowali się także powszednimi kłopotami konwentu, takimi jak na przykład krzywdy doznane od złodziei. W 1318 roku Jan XXII wydał bullę nakazującą ściganie ich także prawem świeckim. Dzięki przywilejowi Klemensa V klasztor był wyłączony z obowiązku oddawania kolekt z dóbr klasztornych, co zostało potwierdzone osobnym dokumentem z 6 II 1289 roku, a także przez papieża Bonifacego VIII w 1296 roku”[40]. Elementy ewangelicznego ubóstwa przekute zostały w bardzo konkretne i szczegółowe dyrektywy unikania przez mniszki „jako wrzodu” przywiązania do dóbr doczesnych oraz przestrzegania przez poszczególne siostry ślubowanego braku własności osobistej i zachowywania wszystkiego jako dobra wspólnego. Dobro wspólne w postaci majątku klasztornego rozwijało się za to dobrze, uzupełniane przez kolejne patronki i fundatorki z rodu piastowskiego, które co znamienne, dożywając ostatnich lat życia w klasztorze, nie składały już ślubów. Potwierdzona licznymi dokumentami zasobność klarysek w dobra materialne, „kwitnący od XIV wieku handel ziemią i prebendami nie sprzyjał utrzymaniu ducha zakonnego. Z pewnością więc nastąpiło znaczne rozluźnienie obowiązku klauzury”[41], stojące w sprzeczności z wieloma postanowieniami *Reguły*. W rzeczywistości ta w szczegółach dość surowa reguła niejako zainicjowała taki stan rzeczy, odwołując wcześniejsze reguły i pisma papieskie, z przywilejem najwyższego ubóstwa na czele. Z drugiej strony nie sposób nie przyznać szczególnej doniosłości temu dokumentowi, który stanowi ważną próbę ujednolicenia reguły licznych wspólnot klariańskich. Nie można też zapominać, że właśnie swoistość fundacyjna klasztorów św. Klary na ziemiach polskich dawała im szanse zaistnienia wobec oporu i lęku władz kościelnych i klasztorów męskich, mających sprawować opiekę nad żeńskimi gałęziami w zakresie ich samowystarczalności. Ponadto klasztory klarysek w Polsce były bardzo ważnymi ośrodkami kulturalnymi z bogatymi księgozbiorami, przykładano w nich wagę do starannego wykształcenia[42], a niejednokrotnie propagowano nawet rozwój polskiej literatury[43].

[40] Tenże, *Fundacja klasztoru klarysek...*, s. 138.
[41] Tenże, *Życie religijne*…, s. 215.
[42] Zob. A. Sutowicz, *Fundacja klasztoru klarysek...*, s. 126.
[43] Zob. I. Czachorowska, *dz. cyt.*, s. 411.

Linguistics Expression of Piety in XVI Century Polish Principle of St. Clare's Convent. Virtue of Poverty as the Main Element of the Normative Act

Summary

This paper focuses on issues regarding history of use of the language, namely the way the language is used to express the piety, characterizing a communication group of the Polish St. Clare's Convent. The language material was extracted from XVI century Polish principle of St. Clare's Convent and, on the basis of the material, there was an attempt to reconstruct the meaning of poverty. As a result of lexical analysis of the vocabulary related to the virtue of poverty, which is a cardinal one for the Convent, a change in the meaning was proved and expressed in a normative act of the principle — in the direction of lack of personal property. Apart from non-language reasons of such a modification, the change is based on detailed instructions, which regulate the life in the Convent, and, therefore, the specificity of type of the text.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Anna Reglińska-Jemioł[1]
Uniwersytet Gdański

Myśl teoretyczna o sztuce tańca w piśmiennictwie jezuickim XVII i XVIII wieku

Swój program edukacji artystycznej jezuici zawsze przystosowywali do miejscowych tradycji — stąd różnorodność i narodowy charakter sztuki tego zakonu. Członkowie Towarzystwa Jezusowego dostrzegali ambicje i oczekiwania społeczności, wśród których pracowali. Chociaż to właśnie stawało się również przyczyną ich krytyki. Jan Brożek stwierdzał złośliwie, że jezuici „habit inszy mają w Chinie, inszy w Japonach, inszy w Anglie, inszy między Grekami"[2].

Nie znajdziemy na temat edukacji tanecznej żadnych pedagogicznych zaleceń w oficjalnym programie wychowawczym Societatis Iesu. Podobnie *Ratio studiorum* nie zawiera nic na temat lekcji tańca i występów tanecznych. Taniec pojawił się w codziennej edukacji pod wpływem oddziaływania specyficznych bodźców kulturowych[3]. Zasługą jezuitów niewątpliwie w tej kwestii była zdolność adaptacji i rozpoznawanie tych kluczowych tendencji w europejskiej kulturze i rozwoju społecznym. W bezpośredniej praktyce szkolnej udało się członkom zakonu wypełniać powierzone im zadanie edukacji szlachty przy pomocy najbardziej aktualnych i efektownych środków przekazu (zarówno w dziedzinie literatury i religii, jak i nauki etykiety, kształtowania dworskich manier).

[1] Dr Anna Reglińska-Jemioł, pracownik Katedry Historii Literatury Uniwersytetu Gdańskiego. W 2008 roku obroniła rozprawę doktorską o *Formach tanecznych w polskim teatrze jezuickim XVIII wieku*. Jej badania naukowe skupione są wokół zagadnień kultury tanecznej epok dawnych — ze szczególnym uwzględnieniem teorii i praktyki sztuki baletowej epoki oświecenia; świadectw odbioru tych przedstawień; a także pojęcia libretta baletowego jako tekstu. Działalność w towarzystwach naukowych: Polskie Towarzystw Badań nad Wiekiem Osiemnastym; Polskie Towarzystwo Historyków Teatru; Komisja Historii Nauk Społecznych Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk; Société Internationale d' Histoire Comparée du Théâtre, de l'Opéra et du Ballet oraz International Federation for Theatre Research. Ważniejsze publikacje z ostatnich lat: P. Kąkol, A. Reglińska-Jemioł, *Chinoiserie w sztukach widowiskowych w Polsce XVIII wieku*, [w:] *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, red. I. Kadulska i J. Włodarski, Gdańsk 2008; A. Reglińska-Jemioł, *Prowincja tańczy. O edukacji tanecznej w prowincjonalnych szkołach w XVIII wieku,* [w:] *Między barokiem a oświeceniem*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, „Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie", nr 231.

[2] J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, oprac. H. Barycz, Warszawa 1956, s. 303.

[3] Zespół obowiązujących zasad związanych z próbami wprowadzania nauki tańca w placówkach jezuickich przybliża w swej pracy Jan Poplatek (*Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957).

Nadrzędną rolę pełniło oczywiście wychowanie religijne i moralne, ale stawiano również na harmonijny rozwój jednostki — obok wykształcenia formalnego gwarantowano rozwój fizyczny młodzieży[4], dostrzegając potrzebę ruchu, rozrywki i zabawy. I tak właśnie w ramach rekreacji wprowadzano obok jazdy konnej i szermierki — taniec[5].

Spod pióra członka Towarzystwa Jezusowego — Claude'a Françoisa Ménestriera wyszło pierwsze historyczne opracowanie dziejów tańca (*Des ballets ancien et modernes selon les règles du théâtre*). C.F. Ménestriera możemy nazwać nie tylko pierwszym historykiem tańca, ale także jednym z bardziej wpływowych krytyków sztuki baletowej XVII wieku. W kolejnych stuleciach autorzy encyklopedii, słowników i leksykonów wiedzy o tańcu swe definicje związane z tańcem tworzyli w dużej mierze w oparciu o odkrycia Ménestriera[6].

Wydanie *Des Ballets anciens et modernes* w 1682 roku było wielkim wydarzeniem kulturalnym. Wielu współczesnych teoretyków i historyków tańca zgodnie podkreśla, że był to moment przełomowy w dalszym rozwoju myśli estetycznej o tańcu, stawiany na równi z tak niezwykłym wydarzeniem, jakim było pojawienie się na scenie teatralnej kobiet. Wielu badaczy zwraca też uwagę na fakt, że rozważania swe Ménestrier jako pierwszy ujmuje całościowo — nie pomijając kompozycji, stylu wykonania, akcji odpowiedniej dla baletu, dekoracji i muzyki. Niemal jednogłośnie stwierdza się, że *Des Ballets ancien et modernes* stanowi dzieło kompletne o historii sztuki tanecznej.

Autor poddał tu analizie blisko pięćdziesiąt francuskich i włoskich spektakli baletowych. Dostarczył badaczom wykazu 48 tytułów ważniejszych spektakli baletowych z czasów Ludwika XIII i Ludwika XIV. Nie zabrakło tu też wskazówek praktycznych odnośnie reżyserowania form baletowych (rozdz. *La conduite du Ballet*), użycia konkretnych figur baletowych (rozdz. *Des figures du ballet*), sporządzania kostiumów (rozdz. *Des habits*). I tak autor z zachwytem pisze na przykład o kostiumie tancerza uosabiającego „Wszechświat". Na głowie miał on Olimp, całe ciało ozdabiała mapa — na nogach umieszczono Włochy, na brzuchu Niemcy, a na sercu Francję. Jezuicki twórca był bardzo wymagający odnośnie samej oprawy scenicznej. Jeżeli temat baletu łączył się z symbolicznym ukazaniem potęgi pieniądza — sugeruje, że należy pokazać wszystkie monety krajowe, potem zagraniczne i to z obu stron. Postulował także różnorodność kostiumów, które miały przede wszystkim olśniewać i zaskakiwać widzów[7].

---

[4] W *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach polski i Litwy, 1564–1995* pod hasłem ***Szkolnictwo*** odnaleźć możemy informację, że w Pułtusku prowadzono lekcje gimnastyki. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ, Kraków 1996, s. 661. Także Bronisław Natoński SJ podaje, że w 1585 roku w katalogu kolegium pułtuskiego figuruje *praefectus exercitii corporalis* (prefekt gimnastyki).

[5] Por. także A. Reglińska-Jemioł, *Prowincja tańczy. O edukacji tanecznej w prowincjonalnych szkołach w XVIII wieku (Próba opisu zjawiska na przykładzie szkół jezuickich)*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Staropolski regionalizm*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, „Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie" nr 241, s. 331–334.

[6] Por. A. Baron, *Lettres à Sophie sur la danse, suivies d'entretiens sur les danses ancienne, moderne, religieuse, civile et théâtrale*, Paryż 1825; A. Czerwiński, *Geschichte der Tanzkunst bei den cultivirten Völkern von den ersten Anfängen bis auf die gegenwärtige Zeit*, Lipsk 1862.

[7] C.F. Ménestrier, *Des Ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre*, Paryż 1682, s. 253. Ménestrier opierał się, choć z pewnymi zastrzeżeniami na francuskim wydaniu *Ikonologii* Cesarego Ripy (Paryż

Spośród 10 francuskich książek z historii i teorii tańca z tego okresu aż 7 było autorstwa duchownych. Pięć spośród tych prac było autorstwa jezuitów[8]: C. F. Ménestrier, *Remarques pour la conduite des ballets*, [w:] *L'Autel de Lyon* (1658), *Des Représentations en musique* (1681), wspomniana powyżej publikacja *Des Ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre* (1682) oraz dzieło Gabriela Le Jaya*, De choreis dramaticis*, [w:] *Bibliotheca rhetorum* (1725) czy Charles'a Poréego, *Discours sur les spectacles* (1733).

Recenzje pozostałych książek poświęconych sztuce tańca pojawiały się we wpływowym jezuickim czasopiśmie „Les Memoires de Trévoux". Tu także omówiono nowatorską *Sztukę teatru* Antoine Françoisa Riccoboniego[9].

Należy podkreślić, że na długo przed nastaniem mody na balet w Paryżu, jezuici tworzyli spektakularne widowiska publiczne, a także przedstawienia w obrębie kolegiów. Niektórzy z członków zakonu służyli arystokratom jako mistrzowie ceremonii, a doświadczenia swe przenosili na deski scen szkolnych. I tak na przykład swoją karierę Ménestrier rozpoczął jako organizator *fêtes*, turniejów i przedstawień teatralnych na dworze księcia de Savoy. Jest także autorem pracy *Traité des tournois, joustes, carrousels et autres spectacles publics* (1669)[10].

Kolejne rozdziały tej pracy dostarczają wiele fascynujących szczegółów na temat tych dworskich widowisk. I tak obok podstawowych informacji o *Du sujet des Carrousels* czy *De l'origine des Carrousels*, możemy przeczytać o zwierzętach przydatnych w tego typu przedsięwzięciach (autor poświęca temu zagadnieniu rozdział — *Des Chevaux, & des autres Animaux, qui peuvent servir aux Carrousels*), dalej o „paramilitarnych" rozgrywkach organizowanych ku uciesze dworu[11].

W słowniku (*Le Grand Dictionnaire Royal*) autorstwa francuskiego jezuity Françoisa Pomey z 1740 roku odnajdujemy skromną definicję **baletu** („balet — tańczyć"), czy nieco bardziej rozbudowaną **tańca** („taniec — czynność tańczenia; poważny **taniec**; groteskowy **taniec; taniec** zwany *branle*…; **tańczyć** do muzyki skrzypiec; **tańczyć** na linie; tancerz; tancerka; mistrz tańca")[12]. Hasła te jednak zdecydowanie poświadcza-

1636–1637). O ile Ripa przedstawia alegorie w klasycznych draperiach, większość baletowych postaci Ménestriera nosi jednak stroje odpowiadające ówczesnej modzie.

[8] Por. J. Rock, *Terpsichore at Louis-Le-Grand. Baroque Dance on the Jesuit Stage in Paris*, Saint Louis 1996, „Original Studies Composed in English", nr 13, s. 17–19.

[9] Poczytność i ranga „Les Memoires de Trévoux" zmusiły zapewne aktora i teoretyka teatru Riccoboniego do odpowiedzi na stawiane mu w tym piśmie zarzuty. Jak podaje M. Dębowski, było to pismo wspierane przez małżonkę królewską i otoczenie zwalczające Madame de Pompadour. Wiadomo, że Riccoboni wywodził się z tych kręgów — stąd też może atak na jego osobę. M. Dębowski, *Wstęp*, [w:] A.F. Riccoboni, *Sztuka teatru*, przekł. i oprac. M. Dębowski, Gdańsk 2005, „Theatroteka. Źródła i Materiały do Historii Teatru", red. D. Ratajczakowa, t. 3, s. 21–23.

[10] Więcej na ten temat: H. Watanabe-O'Kelly, *The early modern festival book function and form*, [w:] *Europa Triumphans: Court And Civic Festivals In Early Modern Europe*, red. J.R. Mulryne, H. Watanabe-O'Kelly, Ashgate Publishing 2004, „Publications of the Modern Humanities Research Association".

[11] To niezwykle barwne dzieło przybliża głównie *carrousels*, ale także inne (pełne efektów specjalnych, fajerwerków, muzyki, tańca, przemówień) widowiska dworskie. Por.: C.F. Ménestrier, *Traité des tournois, joustes, carrousels et autres spectacles publics*, Lyon 1669.

[12] F. Pomey SJ, *Le Grand Dictionnaire Royal*, Cologne 1740, s. 34, 67.

ją utrwaloną już w tych kręgach obecność tańca na scenie. Sam termin **balet jezuicki** wprowadził w piśmiennictwie europejskim oświeceniowy encyklopedysta Louis de Cahusac (podkreślając, że „prace Ménestriera są podstawowym źródłem wiedzy o balecie szkolnym i pozostaje on największym znawcą tej dziedziny w Europie")[13].

Balet szkolny, który kulturowo był reakcją na entuzjazm sfer wyższych wobec sztuki tańca, we Francji XVII stulecia odnosił wielkie sukcesy. Jean Loret, siedemnastowieczny kronikarz Paryża, pisał:

> W zeszłym miesiącu poszedłem do jezuitów na ich sztukę. Była to tragedia w żywym stylu, wprawiająca publiczność w radosny nastrój. Były tam przyjemne baletowe interludia. Temat wzięty był z Biblii… Na wejście balet był tak dobrze zatańczony, że można się pokusić o stwierdzenie — jeden z najlepiej zatańczonych we Francji[14].

Najbardziej prężnym ośrodkiem tanecznym był teatr kolegium Louis-le-Grand. A jego rola w dziejach szkolnego teatru francuskiego jest porównywalna do tej, którą odegrała Comédie-Française w teatrze świeckim[15].

W szkołach jezuickich libretto było tworzone przez profesora poetyki we współpracy z nauczycielem tańca i muzyki. W libretcie autorzy odwołując się do historii, mitologii i literatury, przedstawiali charakterystyczne cechy młodzieży, skutki jej pragnień i marzeń, zdolność do poświęceń, a wszystko miało być wzorem i przykładem dla młodej publiczności. Znalazło tu też odzwierciedlenie życie polityczne i religijne. Odnaleźć w nim można dyskutowane we Francji teorie, które autorzy librett aprobowali, bądź negowali, ale co ważne, brali czynny udział w życiu intelektualnym epoki.

Najbardziej znaczące jezuickie traktaty teoretyczne poruszające kwestie tańca to wymienione wcześniej *Ballets anciens et modernes* Menestriera SJ, *De ratione discendi et docendi* Josepha de Jouvanacy'ego SJ z 1691 roku [16] oraz *De choreis dramaticis* (1725) autorstwa Le Jaya SJ[17]. Zdaniem Ireny Kadulskiej, Iuventius, pracujący nad swoją pracą *De ratione discendi et docendi* w Collège Louis-le-Grand, potwierdza niejako dominację Francuzów w nauce wiedzy o poezji, ale także w teoretycznej wiedzy o sztuce tańca[18].

Jouvancy znalazł miejsce na taniec, pieśni i pantomimę między aktami sztuki — „aby dać wytchnienie widzom". Pisał także wprost:

[13] Hasło **ballet**, [w:] *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paryż 1765, t. 2, s. 46. (L. de Cahusac jest także autorem monograficznego opracowania o tańcu *La danse ancienne et moderne*, Paryż 1754).

[14] Cyt. za: J. Rock, *dz. cyt.*, s. 10.

[15] Por.: E. Boysse, *Le Théâtre des Jésuites*, Paryż 1880, s. 19–21.

[16] Do grona teoretyków, którym bliska była sztuka tańca, należy również zaliczyć francuskiego jezuitę Pierre'a Mambrun (1600–1661), poetę łacińskiego, profesora retoryki i teologii w kolegium w Caen. Wśród jego prac teoretycznych można wymienić: *Disseratio poetica de epico carmine*, 1652.

[17] Więcej o sylwetce autora por.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, red. A. Backer, C. Sommervogel, t. 3, Bruxelles–Paris 1890–1932, s. 765–782.

[18] I. Kadulska, *Komedia w polskim teatrze jezuickim XVIII* wieku, Wrocław 1993, s. 49. Jak zauważają historycy teatru, publikacja Iuventiusa była próbą odejścia od praktyk barokowej sceny jezuickiej, zarazem próbą zaszczepienia na jej grunt tendencji racjonalistycznych. Po raz pierwszy wydano *De ratione docendi et discendi* Juventiusa w 1703 roku. Podręcznik ten był w Polsce dobrze znany i popularny, najlepiej dostępny jest przedruk lubelski z 1746 roku.

[…] taniec jest rozrywką godną człowieka wysoko urodzonego i dobrze wychowanego, a także użytecznym ćwiczeniem dla młodzieży. A balet jest jak niema poezja, wyraża uczucia poety w kunsztownych ruchach ciała.

Dając wskazówki odnośnie postawy mówcy („wymaga postawy wyprostowanej; głowa żeby nie była pochylona; rękę żeby skromnie układać na piersi; środkowe zaś palce powinny być przystojnie złączone; dalej zwracać należy uwagę na ustawienie nóg: gdy się przemawia, nie mogą one być w ruchu"), wskazuje na naukę tańca, która ma prowadzić do nabrania ogólnej ogłady przez uczniów[19].

Jouvancy sytuuje balet jedynie u boku tragedii, podkreśla, że ma niejako stanowić rozwinięcie motywów czy tematów sztuki, ma przyciągnąć uwagę widzów (zabawić ich śpiewem, pantomimą i tańcem). I tak jeżeli w tragedii ukazuje się tryumf chrześcijańskiego bohatera — balet winien rozwijać motyw zwycięstwa wiary katolickiej. Jednak teoretyk nie wskazywał na motywy niezależne od treści czy tematu przewodniego tragedii, jak na przykład cztery pory roku, czy cztery etapy życia człowieka.

W tej kwestii idzie dalej G. Le Jay (*De choreis dramaticis*,). Podkreśla bowiem, że balet nie podlega surowym prawom tragedii i komedii, a jego jedyną zasadą jest to, że wszystkie jego części muszą podlegać ogólnej idei, odpowiadającej intencji autora dzieła. Podaje także, że autor baletu może temat zaczerpnąć z historii, baśni czy stworzyć go sam — stąd rodzą się trzy rodzaje baletu: **historyczny, fantastyczny, balet imaginacyjny**. Dodaje także czwartą kategorię, która jest swoistym połączeniem trzech poprzednich. (Rozważa także historyczne podłoże tańca, ukazując tradycje greckie czy rzymskie)[20].

Z reguły jezuici piszący o tańcu nie zagłębiali się w szczegóły techniczne, choć można znaleźć w ich pracach ślady fachowego słownictwa z zakresu tańca barokowego czy wskazówki dla tancerzy. I tak G. Le Jay pisze w *De choreis dramaticis*, że gesty i ruchy im bardziej są naturalne, tym większą przyjemność sprawiają oglądającym. I tak, tańcząc wiatr, należy wybrać ruchy lekkie, „głową naprzód", z częstym wirowaniem. Kreujący w tańcu smutek, będzie przesuwać się wolnymi krokami, czasami wznosząc głowę i dłonie do nieba. Szczęście powinno wyrażać się w szybkich i zwinnych ruchach, przeplatanych podskokami. Tancerze odgrywający ludzi z gminu uderzają o podłogę w sposób ciężki, a ruchy ich powinny być ociężałe. „Dziwne" ruchy rezerwuje dla odgrywających rolę pijanych czy szalonych, dodając, że powstrzymuje się od dalszych komentarzy w tej kwestii, gdyż przynależą one bardziej instruktorowi tańca niż poecie[21].

Znakomitym współpracownikiem Le Jaya okazał się Charles Porée SJ. Był on także nauczycielem retoryki i poetyki w Collège Louis-le-Grand, a w nim filarem teatru

[19] J. Okoń, *O aktorach i sztuce aktorskiej w staropolskim teatrze szkolnym jezuitów*, [w:] *Aktor w świecie i teatrze,* Poznań 1998, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka", t. 5, s. 61–65.

[20] E. Boysse, *dz. cyt.*, s. 36–39.

[21] G. Le Jay, *De choreis dramaticis,* s. 822. Fragmenty niepublikowanego tłumaczenia pióra Johna Rundina na język angielski autorka otrzymała od prof. Judith Rock. Por. także A. Reglińska-Jemioł, *Szlakami szkolnej Terpsychory — z badań nad rolą i miejscem tańca w staropolskim teatrze szkolnym*, [w:] *Skoro i tak gram... Edukacja kulturowa poprzez teatr. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Filologii Polskiej UG w dniach 15–16 I 2009 roku*, red. G. Tomaszewska, D. Szczukowski, Gdańsk 2009 , s. 26–28.

szkolnego i poczytnym autorem[22]. Swym poglądom na temat teatru Charles Poreé dał wyraz w przedmowie do baletu *L'Homme instruit par les spectacles, ou le théâtre changé en école de vertu* (1726). (Podobnie jak w słynnej *Mowie o teatrze* z 1733 roku, także tu centralnym punktem było pytanie o moralną wartość teatru).

I tak, z 1730 roku pochodzi balet *Le Ridicule des Hommes donné en spectacle*, propagujący sztukę teatru jako tę, która przez ukazywanie ułomności ludzkich w łagodny i przyjemny sposób zachęca nas do ich poprawy. Pod wpływem ataków jansenistów stworzył balet *L'Histoire de la danse* (1732), który był swoistą afirmacją moralnej wartości tańca. Podobny wydźwięk miał balet *Les Tableaux allégoriques de la vie humaine* z 1734 roku. Wiele zresztą produkcji baletowych w latach 1715–1762 dotykało tej tematyki. Często też nazywano je **baletami moralnymi**. Dwa najpopularniejsze motywy to: krytyka postaw społecznych, a także wartość i wkład sztuki w niesieniu prawd moralnych[23].

Poreé apelował o traktowanie nauki sztuki tańca nie tylko jako samej rozrywki, ale środka kształtowania oblicza i ducha francuskiego oraz narzędzia formowania charakteru młodzieży. We francuskim stylu tańca upatrywał bowiem „krok lekki, bez porywczości, radosny, ale bez przesadnej łagodności, ułożony i szlachetny"[24].

W Polsce zainteresowanie baletem szkolnym nie było, oczywiście, tak duże jak we Francji, ale już Łukasz Ligocki wskazywał, że do różnych typów dramatu należy także i ten. Spisane w poznańskim kolegium dzieło tego autora — *Compendium humaniorom litterarum* z 1691 roku określa jeden z „typów dramatu" jako typ włoski *(italicus), per musicam vel cantum affectus explicans cum actione aliqua* (,,wyrażający uczucia przez muzykę czy śpiew, w połączeniu z pewną akcją"), a także *sermonem aliquem* [...] *explicans simul per cantum et actionem*[25]. Jezuicki teoretyk zaliczył także na przykład salty do *partes maiores*, tworzących obok aktów scen, występów chóru i intermediów dramat właściwy. Określił ponadto miejsce **saltu** w strukturze dramatu i spektaklu, podając jednocześnie rodzaje tematyczne tańców. W nawiązaniu do wielkich teoretyków francuskich, którzy w swych podręcznikach poetyki definiowali pojęcie tańca i wskazywali rozwiązania inscenizacyjne, sformułował on także dla potrzeb szkolnego teatru samą definicję:

---

[22] St. Pigoń, *Z dziejów dawnego teatru szkolnego*, „Pamiętnik Literacki" 1952, z. 1–2, s. 291. Gdy mówimy o znaczeniu wypowiedzi Ch. Poreégo, to istotne jest to, że jego balety były wystawiane także w Polsce, traktat teoretyczny został również w Polsce wydany oraz był w powszechnym użyciu w szkołach. Część traktatu przetłumaczono na język polski i wydano w zbiorze mów. Oznacza to wspólnotę poglądów jezuitów polskich i francuskich.

[23] Kontynuacją owej apologii sztuki są inne balety — *La Poésie* (1742); *Les Merveilles de l' Art* (1744); *Le Pouvoir de la fable* (1752); *Les Spectacles du Parnasse* (1754). J. Rock, *dz. cyt.,* s. 159.

[24] Więcej: R. Le Béque, *Les Ballets des jésuites*, „Revue des Cours et Conferences" Paris 1936, nr 10, s. 135.

[25] W przeglądzie poetyk szkół jezuickich dokonanym przez Irenę Kadulską możemy odnaleźć informacje na temat komponentów dramatu, jakimi są **taniec** i **muzyka**. I tak, autorka podaje, że Jacob Pontanus (autor *Poeticarum institutionum libri tres* z 1594 roku) wśród części jakościowych komedii wymienia obok fabuły, sposobu wypowiadania się i działania bohaterów, urządzenia sceny, także element muzyczny. I. Kadulska, *dz. cyt.*, 28.

Saltus post choros et intra scena actuum, framearum ensium, hastarum, laurearum, desperatorum, satyrorum, funambulorum, saltus symbolicus mortis, temporis, vitrorum, etc.[26]

Maciej Kazimierz Sarbiewski, autor wysoko cenionej poetyki (1626–1627), przy omawianiu gry scenicznej i dykcji podaje: „[…] dawać wskazówki w odniesieniu do **tańca** wcale nam nie przystoi i na żart by zakrawało" [27]. (Uznanie za podstawę tragedii „czynności", nie zaś „narracji" w poetyce Sarbiewskiego zgodna jest z definicjami właśnie teoretyków baroku i odpowiada barokowej dynamice, wyrażającej się poprzez wprowadzoną na scenę akcję, działanie)[28].

Alessandro Donati w swej *Ars poetica* z 1631 roku uznaje muzykę i taniec za równoprawne ze słowem środki scenicznego wyrazu („*Tragoedia est imitatio dramatica actionis illustrium personarum perfectae ac magnae separatim adhibens metrum, harmoniam, saltationem* [...]")[29]. Podobnie jest w późniejszej *Palaestra eloquentiae ligatae* Jacoba Masena z 1657 roku.

Jan Okoń podaje także, że już w 1648 roku można odnaleźć wskazówki w poetykach szkolnych, umożliwiające wprowadzanie w epilogu, czy prologu tańca, a nawet baletów. („Młodzieńcy deklamują, stojąc w miejscu lub poruszając się w koło"[30]). Badacz wskazuje ponadto na siedemnastowieczną poetykę z Wilna *Poetica practica anno 1648*, w której uwaga autora skupiła się na układzie o charakterze baletowym:

> […] przepiękne wrażenie wywołują sceny bez słów, zrealizowane przy pomocy jedynie gestów, zwłaszcza w wypadku wyrażania afektów, przedstawiania spisków […]. Scenom takim towarzyszyć mogą dźwięki muzyki, co wzbudza zadowolenie[31].

Odwołuje się do tego tekstu także Andrzej Kruczyński. Podkreśla on, że w *Poetyce* wyraźnie widać już próbę zarysowania, tworzenia nie tyle dramatu humanistycznego,

[26] „Salty po chórach i w środku aktu, włóczniowe, mieczowe, kopijne, laurowe, desperackie, satyrowe, linoskoczków, salty symboliczne, śmierci, czasu, szkleniczne, etc." Ł. Ligocki, *Compendium humaniorom literarum scilicet artis grammaticae poeticae ac rhetoricae* (1691) (rozdział „Partes dramatum"). Cyt. za: St. Windakiewicz, *Teatr kolegiów jezuickich w dawnej Polsce*, „Rozprawy PAU Wydziału Filologicznego", t. 61: 1922, s. 5–7. Por. także: I. Kadulska, *Ze studiów nad dramatem wczesnego Oświecenia (1746–1765)*, Wrocław 1974, „Rozprawy Literackie", t. 8, s. 49, 52.

[27] M. K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer. (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, przekł. M. Plezia, oprac. St. Skimina, Wrocław 1954. „Biblioteka Pisarzy Polskich", seria B, nr 4, s. 235.

[28] Jan Okoń przypuszcza, że uwaga ta jest wyrazem liczenia się z ówczesną włoską praktyką sceniczną, którą Sarbiewski poznawał niemal równocześnie z Władysławem IV. Autor podkreśla, że dla pełnego zrozumienia teorii Sarbiewskiego jest konieczne dostrzeżenie w niej braku pewnych elementów, w tym obecności muzyki i baletu jako środków scenicznego wyrazu. J. Okoń, *Z zagadnień baroku w szkolnym dramacie jezuickim w Polsce wieku XVII*, [w:] *Dramat i teatr. Konferencja teoretycznoliteracka w Świętej Katarzynie*, Wrocław 1967, s. 17–18.

[29] I. Kadulska, *Komedia w polskim teatrze jezuickim*, 30–33. W swej *Ars poetica* Donati przeciwstawiał się ograniczeniu komedii przez Riccoboniego wyłącznie do naśladowania jakiejś zabawnej przywary, ułomności za pomocą tańca, muzyki i sztuki dramatycznej. A. Donati, *Ars poetica, sive Institutionum artis poeticae libri tres,* Romae 1631, s. 261 (Antonius Riccobonus immutatis paucis verbis sic definit. *Est imitatio; quae fit metro, saltatione, harmonia, modo dramatico in materia eius vitii, quod risum movet*).

[30] J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku,* Wrocław 1970, „Studia Staropolskie", t. 26, s. 236.

[31] Tamże, s. 259–260.

co „tekstu — scenariusza teatralnego", wzbogaconego i urozmaiconego wszystkimi dostępnymi środkami scenicznego wyrazu, w tym muzyką, pantomimą i tańcem[32].

Najpełniejszy wyraz poglądów zakonu na reguły gry aktorskiej, jakich powinny przestrzegać sceny szkolne, znajdujemy w *Dissertatio de actione scenica*[33] (1727) Franciszka Langa SJ[34]. Pierwsza część dzieła Langa przeznaczona jest dla „choraga" — obok komentarzy na temat akcji scenicznej, znalazły się podstawowe informacje dotyczące gatunków dramatycznych. Dla jezuity bawarskiego na grę aktorską składało się wiele elementów — postawa ciała, ruch, gest, wymowa, mimika. Jako jeden z nielicznych teoretyków teatru, formułując pojęcia tak podstawowe dla scenicznej realizacji przedstawienia, starał się nadać swojej pracy typowo użytkowy charakter. Autor dawał aktorowi szczegółowe wskazówki co do sposobu ustawienia stóp, układu nóg, bioder, ramion, rąk i palców, głowy i mimiki twarzy.

Za największe jego osiągnięcie uważa się potraktowanie gry scenicznej jako sztuki niezależnej, choć uwikłanej w retoryczne powinowactwa. Pozostaje sztuką samodzielną w geście, ruchach ciała, mimice i swych symbolicznych sensach[35].

Już w momencie założenia Towarzystwa Jezusowego taniec pełnił znaczącą rolę w europejskiej kulturze i stylu życia. A przez następne półtora wieku sztuka tańca, wzbogacona o nowe trendy, umocniła swe miejsce na scenie teatralnej i życiu codziennym (tu najlepszym przykładem jest *ballet de cour*). Przez ostatnią dekadę wieku XVIII sytuacja zmieniła się raz jeszcze — taniec teatralny stał się technicznie skomplikowany, a amatorzy zupełnie zniknęli ze sceny, która stała się przestrzenią zarezerwowaną dla zawodowców. Arystokracja pozostała przy tańcu towarzyskim.

Balet w szkolnym teatrze Societatis Iesu postrzegany był jako nowy, bardziej efektowny i czytelny sposób moralizowania i nauczania, swoiste narzędzie pedagogiczne i propagandowe. Zanim ostatecznie uzyskał status samodzielnej, dramatycznie

[32] A. Kruczyński podkreśla, że chór wykonywał ewolucje taneczne na *proscenium*, gdzie malowano specjalne pola ułatwiające chórzystom poruszanie się w ramach ściśle zaprogramowanej choreografii. A. Kruczyński, *W teatrach jezuickich*, [w:] J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, „Dzieje Teatru Polskiego", t. 1, s. 414; 464.

[33] Pełny tytuł tego dzieła: *Dissertatio de actione scenica, cum figuris explicantibus et observationibus quibusdam de arte scenica. Auctore P. Francisco Lang Societatis Iesu. Accesserunt imagines symbolicae pro exhibitione et vestitu theatrali*, Monachium 1727.

[34] Jak podaje J. Golińska, „Lang zaczął pisać swe dzieło prawdopodobnie około 1720 roku. Siedem tygodni po jego śmierci, w listopadzie 1725 roku, pierwszy cenzor jezuicki otrzymał ukończoną książkę do zaopiniowania. Wydano ją raz jeden w bardzo małym nakładzie dopiero w dwa lata później. Nigdy ponadto nie osiągnęła zamierzonego przez autora celu — nie stała się podręcznikiem... Dopiero w 1889 roku Karl von Reihnardstötter wymienił dzieło Langa w swoim studium na temat monachijskiego dramatu jezuickiego. Od tamtej pory zaczęto omawiać i komentować „*Disseratio*", jednak — jak podkreślają współcześni niemieccy badacze — nierzadko błędnie, zapewne głównie z powodu niełatwej, późnobarokowej łaciny oryginału i utrudnionego dostępu do egzemplarzy książki, których zachowało się jedynie kilka". J. Golińska, *Wstęp*, [w:] F. Lang SJ, *Rozprawa o sztuce scenicznej*, przekł. J. Golińska, „Dialog" 2001, nr 8, s. 168. Por. także I. Kadulska, *Nota edytorska*, [w:] F. Lang, *Sylwetki symboliczne przysposobione do teatralnych strojów i występów* [*Imagines symbolicae adaptatae exhibitioni et vestitui theatrali*], do druku podała I. Kadulska, przekł. M. Szlachcikowska, [w:] *Aktor w świecie i teatrze...*, s. 188–189.

[35] Por. J. Lipiński, *Planeta Luna. Wstęp do historii sztuki aktorskiej w Polsce,* „Pamiętnik Teatralny" 1971, z. 2.

ukształtowanej sztuki przekazującej treści i emocje, skoki i salty na scenie służyły przede wszystkim widowiskowości i uatrakcyjnieniu przedstawień, stanowiąc jedynie jego części. Twórcy szkolnych spektakli w kształtowaniu nowego wzorca osobowego starali się wykorzystywać wszelkie dostępne im środki teatralne — tekst dramatu, możliwości sceniczne aktora, światło, scenografię, czy wreszcie muzykę i taniec[36].

Odrębną problematyką wydaje się gatunkowa i tematyczna różnorodność szkolnych form tanecznych, sposób ich zapisu i współczesne możliwości odczytań. Przykłady notacji tańca polskiej sceny jezuickiej nie przetrwały do naszych czasów. I trudno jednoznacznie stwierdzić, czy w ogóle w Polsce posługiwano się sztuką *chorégraphie*. Do wniosku, że zapis ruchu scenicznego nie był jezuitom obcy, skłania między innymi fakt bliskiej współpracy jezuitów francuskich z współtwórcą pisma tanecznego Pierrem (czasami nazywany Charles-Louis) Beauchamps'em, dalej komentarze na łamach jezuickiej prasy (*Les Memoires de Trévoux*) dotyczące systemu notacji Raula Augera Feuilleta, i wreszcie wykorzystywanie podobnych układów choreograficznych, czy tanecznych *entrées* w różnych ośrodkach europejskich.

Programy teatru jezuickiego opracowane pieczołowicie przez zespół Władysława Korotaja w tomie *Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia*[37] potwierdzają przykłady 427 wstawek choreograficznych. Pamiętać warto o swoistej słabości szlachty do walorów widowiskowych i czysto plastycznych, jakie przynosiły stosowne dekoracje, efekty teatralne, antykizujące kostiumy, żywe obrazy, a zapewne także tańce[38].

W tradycji szkolnych przedstawień teatru jezuickiego trudno wyznaczyć wyraźne granice pomiędzy trzema formami ruchu scenicznego: **skokiem, saltem czy tańcem** i wskazać zakres najbardziej reprezentatywnego słownictwa stosowanego do opisania wymienionych form. Programy szkolnych przedstawień dostarczają przykładów, gdzie wszystkie trzy pojęcia występują razem w jednej sztuce — *Splendor Sapiehanae Sagittae Casimiro...* (1686), w której „Wystawiano »skok żołnierski« obok »saltu« i »tańca anagramatycznego«".

W drukowanych programach teatralnych rzadko podawano wskazówki dotyczące wykonania układów choreograficznych. Istotne jest pytanie: co zatem wnosi lektura programów teatru jezuickiego do wiedzy o tańcu na scenie szkolnego teatru? Przede wszystkim programy teatralne były istotnym źródłem poznania życia teatralnego, faktem teatrologicznym, często odbiciem przedstawienia. Z jednej bowiem strony informowały o sztuce, treści i przebiegu zdarzeń, jak i przekazywały wiadomości o spektaklu, w tym także o wprowadzaniu form tanecznych[39].

---

[36] Zob. I. Kadulska, *Problemy teatru jezuickiego połowy XVIII wieku,* „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Historyczno-Literackie" 1972, nr 1.

[37] *Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia*, t. 2: *Programy drukiem wydane do roku 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. zespół pod kierunkiem W. Korotaja, Wrocław 1976, „Książka w Dawnej Kulturze Polskiej", t. 14.

[38] Ogólny, statystyczny obraz klasyfikacji tematów realizowanych we wstawkach choreograficznych różnego typu por. A. Reglińska-Jemioł, *Prowincja tańczy...*, s. 335–345,

[39] Tamże, s. XIX–XX.

Szkolny teatr efektów nie ujawnia dziś wszystkich swoich barw i możliwości. Ubóstwo szczegółów informacji o tańcach w zapisanych tekstach dramatycznych i programach spektakli sprawia wrażenie, że najwyżej ceniono funkcję widowiskową saltów (osadzoną w przestrzeni sceny i związaną ściśle z teatralną konkretyzacją). Poza przestrzenią sceny (w druku na przykład sumariusza) nie widziano potrzeby umieszczania dokładniejszych opisów tańca. Funkcja dramaturgiczna, związana z akcją była słabiej uwyraźniana i wykorzystywana w strukturze dramatycznej tekstów[40].

W toku podjętych badań nad miejscem tańca w teatrze szkolnym z repertuaru sceny jezuickiej wyraźnie wyodrębnia się grupa przedstawień, których programy odnotowują formy baletowe (15 tytułów). Balet jezuicki pozostawał bliski oświeceniowym tendencjom reformatorskim w dziedzinie tańca. W tym miejscu należy krótko przypomnieć dzieło wielkiego reformatora baletu — Jeana Georges'a Noverre'a (1727–1810). Swój program odnowy sztuki baletowej zawarł w *Lettres sur la dance et sur les ballets* (1760). Jako podstawę reformy Noverre'a badacze podają poszukiwanie nowego wyrazu tańca — wyrażającego myśli, emocje, takiego, w którym łączyłyby się wysiłki muzyka, poety i choreografa. Jemu to właśnie ostatecznie udało się stworzyć nową formę widowiska zwaną *ballet d'action* — baletu z akcją, a w nim zrealizować swe tezy o tańcu (oderwanie baletu od opery; budowanie widowiska baletowego według powszechnie obowiązujących w teatrze zasad dramaturgicznych; traktowanie techniki tańca nie jako celu, lecz jako środka do wyrażenia jakiejś idei; wciągnięcie w akcję dramatyczną *corps de ballet*; harmonijne funkcjonowanie poszczególnych elementów baletu — tańca, pantomimy, muzyki i scenografii)[41].

Z połowy XVIII wieku zachowały się cztery drukowane programy baletów z akcją (dwa z nich wydane we współczesnej antologii dramatu jezuickiego[42]): *Balet mężnego człowieka w osobie Herkulesa wyrażający*, Wilno 175...?; *Balet bożka trunków Bachusa wesoły początek, smutny zaś koniec mający*, Wilno 1754; *Balet w osobie Oresta, karę bogów na ludzi sprowadzoną za nieuszanowanie świątnic i oraz pewną obronę w niebezpieczeństwie życia garnącym się do nich wyrażający*, Wilno 1754 oraz *Balet, wiek ludzki w czterech częściach zamknięty, wiosną młody, latem śrzedni, jesienią podeszły, zimą sędziwy wiek wyrażający*, Wilno 1761. Już same tytuły programów wskazują na charakter baletowego spektaklu i tematykę utworów, podkreślając znaczenie baletu jako nowego źródła moralnych pouczeń i formy przekazywania treści edukacyjnych.

Rozwijająca się stopniowo myśl teoretyczna o tańcu znalazła wyraźne odbicie w piśmiennictwie jezuickim XVII i XVIII wieku. Wypowiedzi te niewątpliwie były reakcją na rosnącą popularność tej sztuki scenicznego wyrazu, mnożących się przedstawień baletowych i koniecznością unormowania zasad obecności tańca w strukturach szkoły

[40] Więcej: I. Kadulska, *Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego Oświecenia (1746–1765)*, Wrocław 1974, „Rozprawy Literackie", nr 8, 59–60.

[41] Postulaty Noverre'a formułuje między innymi w swej książce Janina Pudełek, *Z historii baletu*, Warszawa 1981, s. 16.

[42] *Teatr jezuicki XVIII i XIX wieku w Polsce. Z antologią dramatu*, wstęp i oprac. I. Kadulska, Gdańsk 1997.

i przestrzeni teatru. Zasadnicze tezy tejże estetyki możemy odnaleźć w pismach francuskich jezuitów. Tu sztuka baletowa rozwinęła się najpełniej (wskazuje się na wpływ sceny paryskiej — kolegium Louis-le-Grand, wyraźnie podkreślając „utylitarny" charakter szkolnych inscenizacji baletowych, które miały służyć przede wszystkim rozpowszechnianiu jezuickiej myśli religijnej) [43]. Choć jezuicka myśl o tańcu nie wywarła istotnego wpływu na teorie dramatyczne polskiego oświecenia, potwierdzała europejską przynależność naszej kultury i świadczyła o ciągłości refleksji estetycznej środowiska członków Towarzystwa Jezusowego.

Reminiscences of the Art of Dance in Jesuit Literature

Summary

The achievements of a school dance seem original and valuable. It was said that: *There is no one like the Jesuits for doing pirouettes*. Also in France three of the ballet masters — Beauchamps, Pécour, and Dupré — worked for the Jesuits and were directors of the Royal Academy, which became later the Paris Opéra.

The art of dancing, and in particular ballet, is a field, thanks to which, the distinct and unique nature of the Jesuit college theatre can be depicted against the background of the theatrical map of the 18th century. Terpsichore did not solely serve the purposes of entertainment, but was perceived as a perfect tool in the cultivating of higher values (such as science, faith, patriotism, or morality) or in the propagating of a defined model of behaviour. Such an attitude can be observed at all stages of the development of the art of dance — from ceremonial rituals, through choreographic interludes, i.e. somersaults and leaps, and full pantomimes, to completely independent ballets with plot and action. Among their propagators and creators was Gabriel Le Jay, whose treatise *Liber de choreis* led dance in school theatres onto a new road. In Poland from the middle of the 18th century we have four printed programmes of Jesuit performances of ballets with action. Ballets latter appeared on the boards of school theatres together with the theatrical reform and are undoubtedly a novelty in the repertoire of the middle of the 18th century. Although they are based on Baroque emblematic constructions, there can be noticed in these realisations an attempt to imitate nature and an emphasis on the artistic and imaginative form of the spectacle. These elements constitute important points in Noverre's reform of dance. Surprisingly, when writing about dance we become aware of the overlapping history. The cultural world was changing and this was reflected in the dance or ballets of the day.

[43] Por. *The Reader's Encyclopedia of World Drama*, red. J. Gassner, E. Quinn, Londyn 1975, s. 492; H. Kogler, *The Concise Oxford Dictionary of Ballet*, Londyn 1977, s. 281.

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Małgorzata Mieszek[1]
Uniwersytet Łódzki

„Od miękkich niewieścich afektów daleki umysł", czyli Jan Bielski wobec Stanisława Konarskiego

Przedmowa to cząstka ramy wydawniczej, która w odróżnieniu od listu dedykacyjnego skierowana jest do czytelnika w ogóle. Jej otwarty charakter sprawia, że może ona poruszać ważne dla autora zagadnienia teoretycznoliterackie. Doniosłość omawianych kwestii oraz deklaratywność przedmów z początku XVIII wieku sprawia, że noszą one często znamię manifestu. Przybierają formę dyskusji i polemik. Ich autorzy wychodzili z propozycją nowych rozwiązań estetycznych i literackich[2]. Pomocna w upowszechnianiu owych pomysłów była forma stwarzająca iluzję bezpośredniego kontaktu autora z czytelnikiem. Odbiorca był pozornie traktowany jako równoprawny partner dialogu. W rzeczywistości pozycję nadrzędną w przedmowie zajmuje twórca. Stara się on przekonać czytelnika do swoich racji, ukształtować jego odbiór i reakcje[3].

Ważkość tej formy wypowiedzi doceniono także w dramatach jezuickich. Na początku XVIII wieku przedmowy pojawiały się wyłącznie w pełnych tekstach drukowanych i tylko wówczas, gdy sztuki przekraczały wyznaczone zasady czy konwencje[4]. Taki „rewolucyjny" charakter miała przedmowa Stanisława Konarskiego, która poprzedzała jego przekład tragedii Corneille'a *Otton* (Warszawa 1744)[5]. *Przemowa do czytelnika* z tragedii *Zeyfadyn* (Kalisz 1747) powstała zaś jako bezpośrednia reakcja jezuity Jana Bielskiego (1717–1768) na propozycję pijara[6]. Bielski należał do „przejściowego" po-

[1] Małgorzata Mieszek, adiunkt w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych UŁ. Członkini Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych. Jest autorką monografii poświęconej staropolskim intermediom (*Intermedium polskie XVI–XVIII wieku: (teatry szkolne)*, Kraków 2007). Artykuły publikowała w „Pamiętniku Literackim", „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica", „Tematach i Kontekstach", „Pracach Polonistycznych" oraz w monograficznych tomach zbiorowych m.in. *Folklor w badaniach współczesnych* (2005), *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin*, (2005), *Kolor w kulturze* (2010), *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka) Profesorowi Janowi Okoniowi przez przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane* (2010), *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX* (2011), *Krzyżanowski. Spojrzenie po latach* (2013). Recenzje ogłaszała w „Ruchu Literackim", „Przeglądzie Powszechnym", „Czytaniu Literatury". Zainteresowania badawcze: dramat i teatr staropolski, dawna literatura popularna.

[2] R. Ocieczek, *O przedmowach w polskich książkach barokowych*, [w:] *Przedmowa w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ocieczek i R. Ryba, Katowice 2002, s. 102–103.

[3] Por. T. Kostkiewiczowa, *Krytyka literacka w Polsce w epoce oświecenia*, [w:] *Krytyka literacka w Polsce w XVI i XVII wieku oraz w epoce oświecenia*, Wrocław 1990, s. 191.

[4] I. Kadulska, *Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego oświecenia (1746–1765)*, Wrocław 1974, s. 46–47.

[5] [St. Konarski], *Przedmowa do czytelnika*, [w:] tenże, *Otto, tragedyja*, Warszawa 1744.

[6] J. Bielski, *Zeyfadyn, król Ormuzu, tragedyja*…, Kalisz 1747.

kolenia autorów jezuickich, którzy w swojej twórczości propagowali program odnowy retoryki oraz dramaturgii szkolnej. W zakresie dramatu twórcy ci czerpali inspiracje między innymi z klasycystycznej dramaturgii francuskiej, a w swoich tragediach podejmowali zagadnienia, które następnie rozwinęła epoka oświecenia.

Zarówno tekst Konarskiego, jak i *Przemowa* Bielskiego miały charakter deklaratywny. Jak przyznała Janina Pawłowiczowa, w połowie XVIII wieku takie drobne formy literackie odwzorowywały proces narastania świadomości teatralnej[7]. Trzeba przypomnieć, że niemal równocześnie Bielski wystąpił przeciwko Konarskiemu i pijarskiemu szkolnictwu w dwóch mowach inauguracyjnych z lat 1746 i 1747. Jezuita bronił w nich gramatyki Alwara i idei szkół publicznych[8]. Bezpośrednim powodem napisania *Przemowy* w tragedii o Zeyfadynie były zaś słowa Konarskiego, w których przyzwalał on na obecność ról kobiecych w teatrach szkolnych[9]. Ową propozycję zawarł pijar w trzech krótkich zdaniach. Lapidarność formy nie umniejsza wcale przełomowego charakteru owej deklaracji[10]. Wydaje się, że sam Konarski był tego świadom. Tłumaczył bowiem czytelnikom powody, dla których zdecydował się przełamać zasadę obowiązującą w teatrach szkolnych od kilku wieków. Pisze zatem o wolności, którą posiadają poeci, a na potwierdzenie swych słów odwołuje się do wiedzy tych, „co się na tym znają". Przyznaje, że bohaterki występują powszechnie zarówno w komediach, jak i tragediach, nawet w „zawołanych kolegiach" rzymskich. Jest to praktyka znana i akceptowana przez ludzi „rozumnych i na swym się znających rzemieśle". Nie widzi więc powodu dla gorszenia się lub krytykowania, zwłaszcza że, jak pisze, „tu inszych nie usłyszy sentymentów, tylko albo cnotliwe i wspaniałe albo te od cnoty odstępują, naganione". Na koniec uwypukla jeszcze dydaktyczno-moralizatorski cel swojej tragedii, która służy „formowaniu" oraz „przystojnej zabawie zacnej młodzi".

Tak odważne wystąpienie wywołało gwałtowną reakcję ze strony Bielskiego. Nie dziwi to skądinąd, jeśli przypomnieć, że w wersji *Ratio Studiorum* z 1591 roku role kobiece dopuszczano w sytuacjach wyjątkowych i zastrzeżeniem, że kreacje te będą

[7] J. Pawłowiczowa, *Teatr i krytyka*, [w:] *Teatr Narodowy 1765–1794*, red. J. Kott, Warszawa 1967, s. 71.

[8] J. Bielski, *Pro institutione grammatica E. Alvari*, Poznań 1746; tenże, *Pro scholis publicis* […] *oratio*, Poznań 1747. Por. też *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, t. 6, Wrocław 1974, s. 39; St. Bednarski TJ, *Bielski Jan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 61; L. Grzebień, *Bielski Jan*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, szp. 537; St. Załęski SJ, *Jezuici w Polsce*, t. 3, Lwów 1902, s. 1123.

[9] O polemice obu autorów wspomniał już sześć lat po wydaniu *Zeyfadyna* Jan Daniel Janocki. W biogramie Bielskiego napisał, że nie umieszczał on kobiet w sztukach wzorem dawnych autorów (J. D. Janocki, *Polonia literata nostri temporis auctore*, p. 1, Kórnik 1750, s. 8).

[10] O powadze owego wystąpienia pisali liczni badacze (por. literaturę zgromadzoną w: *Dramat staropolski. Bibliografia*, t. 1: *Teksty dramatyczne drukiem wydane do roku 1765*, oprac. W. Korotaj i in., Wrocław 1965, poz. 262). Z prac późniejszych zob. J. Pawłowiczowa, *dz. cyt.*, s. 74; W. Kozłowska, *„Otto" Corneille'a w adaptacji Konarskiego*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Historycznoliterackie" 1985, nr 8–9: „Studia nad Oświeceniem", s. 5–19; R. Dąbrowski, *„Otto" Stanisława Konarskiego a „Otton" Pierre'a Corneille'a*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie" 2002–2003, z. 97–98, s. 9; M. Brodnicki, *Hermeneutyczny model pijarskiego teatru szkolnego w koncepcji Stanisława Konarskiego na przykładzie tragedii „Otto" Corneille'a*, „Rocznik Gdański", t. 65: 2005, z. 1/2, s. 145.

„przystojne i poważne". W ostatecznym wydaniu reguł z 1599 roku postaci żeńskie zostały wykluczone. Co prawda, prowincja polska uzyskała w tej kwestii dyspensę, z zastrzeżeniem, aby ulgi w przepisach nie nadużywać. Uczniowie w Polsce mogli zatem grać w kobiecych strojach, ale miały być one poważne i skromne[11]. Bielski napomyka w swej przedmowie o tej możliwości. Wspomina bowiem o postaciach sygnitywnych[12] symbolizujących bohaterki kobiece, to znaczy o Geniuszu Mądrości oznaczającym Minerwę i Geniuszu Poetyki — wyrażającym Terpsychorę. Jest to tylko jeden z wielu argumentów Bielskiego. Ta mnogość racji sprawia, że przedmowa jezuity jest nieporównywalnie dłuższa od uwag Konarskiego. Bielski swoje opinie wzbogaca treściami emocjonalnymi, dlatego jego wystąpienie jest pełne pasji i nieskrywanej niechęci wobec propozycji pijara[13]. Jak zauważyła Teresa Kostkiewiczowa, zasadą kompozycyjną przedmowy Bielskiego jest posługiwanie się ciągami enumerowanych argumentów przeplatanych pytaniami retorycznymi, które mają dowieść racji autora i zdeprecjonować tezy adwersarza[14].

Na początku swojej przedmowy jezuita ujawnia, że w tragedii *Otto* odnalazł „nową […] cale dawnym wiekom nieznajomą […] tragedyi regułę" (k. A_1)[15]. Dodaje jednocześnie, że ów, jak go określa, „wynalazek" zmobilizował go do szybszego opublikowania tragedii o Zeyfadynie. Bielski zapewnia o swoich dobrych chęciach, a zarazem nienacechowanemu słowu „wynalazek" przydaje odcień ironii. Autor zwraca uwagę, że nowa zasada nie znajduje oparcia w tradycji. Jest ona bowiem „nieznajoma" i „zakryta" przed nauczycielami rymotwórstwa. Nadawanie neutralnym emocjonalnie słowom negatywnego znaczenia to jeden z częściej stosowanych przez Bielskiego zabiegów. Wielokrotnie wyraz o konotacjach pozytywnych zyskuje wręcz odwrotne znaczenie. Tak się dzieje, gdy Bielski określa oponenta mianem „doskonałego krytyka", a następnie neguje jego kompetencje. Podobnie, gdy wspomina o „panegirykach", mając na myśli słowa pijara, jakoby dawne tragedie bez udziału kobiet były „nierozumne".

Bielski konstruuje wizerunek oponenta (którego nie wymienia z nazwiska) jako osoby niewiarygodnej. Konarski to ignorant, który nie zasługuje na miano tragediopisarza („słowa są pomienionego, rzekę tymczasem, gdyż mi modestyja moja zakonna

[11] J. Poplatek SJ, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957, s. 19–20, 31; por. też *Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*, wstęp i oprac. K. Bartnicka i T. Bieńkowski, Warszawa 2000.

[12] Postaci sygnitywne uosabiały pojęcia abstrakcyjne lub służyły nowemu odczytaniu i modyfikacji tradycji antycznej (np. zamiast Charona występował Geniusz Czasu). Określenie „postaci sygnitywne" za: I. Kadulska, *dz. cyt.*, s. 102; taż, *Formy intermediów sceny szkolnej połowy XVIII wieku*, [w:] *Miscellanea z doby oświecenia*, t. 6, red. Z. Goliński, Wrocław 1982, s. 15–16; B. Judkowiak, *Przyczynki do genealogii i charakterystyki teatralnych Geniuszów*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka) Profesorowi Janowi Okoniowi przez przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. K. Płachcińska i M. Kuran, cz. 2: *Tradycje literackie i teatralne*, Łódź 2010, s. 424–439.

[13] W literaturze przedmiotu spotyka się wręcz określenia „ostry i szydliwy" (*Pisarze polskiego oświecenia*, t. 1, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1992, s. 20–21).

[14] T. Kostkiewiczowa, *Krytyka literacka*, s. 194.

[15] J. Bielski, *Przemowa do czytelnika*, [w:] tenże, *Zeyfadyn, król Ormuzu, tragedyja…*, Kalisz 1747 (wszelkie cytaty w tekście za tym wydaniem).

zaostrzać nie pozwala pióra, trageda"; podkr. M.M.; k. A_1). Bielski kieruje też słowa politowania wprost do oponenta:

> Żal mi cie mój krytyku, że gdy innym nieumiejętność w sztuce rymotwórskiej przed oczy wbrew wyrzucasz, zadajesz nierozum, sam o sobie, żeś jednego tylko lub drugiego autora czytał, świadectwo dajesz, niewiadomy innych. (k. A_3– A_3v)

Jezuita wyraźnie dystansuje się wobec Konarskiego i traktuje go z wyższością, choć swemu wywodowi stara się nadać pozory bezstronności. Aby zobiektywizować sądy, posługuje się figurą *praeteritio*. Charakteryzuje oponenta jako nieostrożnego w wyrażaniu opinii, ale rzekomo przemilcza jego zuchwałość („że zuchwałości nie powiem")[16]. Bielski zadaje też kilkakrotnie adwersarzowi pytania, na które następnie sam udziela odpowiedzi i w ten sposób obniża wiarygodność przeciwnika. Pytania te mają na celu ukazanie niewiedzy pijara:

> […] jeżeliś go [tj. Eurypidesa – M.M.] czytał, pochwałę przyznasz […];
> Czytałżeś *Cyklopa* w Eurypidesie, krytyku doskonały […]?
> Miałżeś kiedy w ręku tragedyją *Rheus* nazwaną […]? (k. A_3)

Podobnemu celowi służy przywoływanie bardzo wielu nazwisk, których autorytet i dokonania mają potwierdzić tezę o szkodliwości umieszczania na scenie szkolnej postaci kobiecych. Jezuita stara się w ten sposób zobiektywizować swój wywód. Dostosowuje bowiem odpowiednie cytaty do ukutej przez siebie tezy. Za świętym Chryzostomem pyta o to, kim jest aktor i wśród wielu, godnych nagany „wcieleń" historiona wymienia kobietę (k. A_2v)[17]. Odwołuje się do pisarzy antycznych (Platona, Kwintyliana, Cycerona, Arystotelesa, Seneki, Eurypidesa) i chrześcijańskich (św. Jana Chryzostoma, św. Augustyna). Przywołuje też twórców sobie współczesnych, zarówno dramatopisarzy zakonnych (między innymi francuskich jezuitów z paryskiego Collège Louis le Grand: Gabriela Le Jaya, Charlesa Porée, Jeana du Cerceau), jak też świeckich (Corneille'a, Woltera, Michaela Josepha Morei). Świadczy to niewątpliwie o rozległej erudycji Bielskiego i unowocześnionym w duchu klasycystycznym zapleczu lekturowym jezuity.

Treści z utworów francuskich dramatopisarzy dostosowuje autor, by udowodnić własną tezę. Uprzedza też kontrargumenty oponenta. Uświadamia w ten sposób czytelnikowi znajomość sprawy i obniża wiarygodność przeciwnika:

---

[16] Warto przypomnieć, że *praeteritio* (obok figury *reticentio* — opóźnienia, które Bielski wykorzystuje równie chętnie) uznawane było przez niektórych teoretyków antycznych za rodzaj ironii, ważny w technikach dowodzenia (por. J. Lichański, *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003, s. 94–95).

[17] Bielski w odnośniku lokalizuje cytat jako homilię 38 św. Jana Chryzostoma na ewangelię św. Mateusza. Wydaje się jednak, że jezuita nie korzystał z oryginału pism „Złotoustego Kaznodziei". Wyzyskał raczej zbiór o charakterze antologii, w którym zgromadzono wypowiedzi przedstawicieli Kościoła na temat komedii; zob. *Doctrina ss. Patrum de comoedia et spectaculis*, [w:] A. de Bourbon Conti, *Traité de la comédie et des spectacles, selon la tradition de l'Eglise tirée des Conciles et des Saints Pères*, Paris 1667, s. 67.

Ale wiem-ci ja, co niewiast w scenie i niewieścich miękkich miłości obrońco powiesz […]. Poetami Metastazjuszem i Kornelim jak puklerzem jakim zastawisz […]. (k. A_4)

Czasem Bielski przyjmuje za punkt wyjścia argumenty Konarskiego. Wspomina mianowicie o dramatach francuskich, których autorzy zrezygnowali z bohaterek kobiecych. Przy podsumowaniu tej części przywołuje znów zdanie oponenta i wyciąga z niego na pozór konsekwentną, choć zupełnie nieuprawnioną ocenę: „Na swoim się pewnie nie znali rzemiośle w sztuce rymotwórskiej nieukami, nieumiejętnemi, powiemy, byli" (k. A_4). W dalszej zaś części wywodu zwraca się do poprzednika:

Lubo rozumiem razem, żeć się w zacnego Metastazyjusza *Temistoklesie*, sam prędzej spodoba Temistokles, ojczyzny miłością zapalony, niż kiedy Roksanes ogniami Kserksesa tleje […], w Kornelego także *Teodorze* z Dydymusem pobożne prędzej łzy wyciśnie, wzajemne tych świętych do męczeństwa ubieganie niż kiedy starosta nierządnem ku Teodorze pała afektem […]. (k. A_4v)[18]

Kolejne wnioski Bielskiego wynikają z siebie w sposób logiczny. Tak przeprowadzone rozumowanie podważa zasadność postawy Konarskiego. Skoro obyty estetycznie czytelnik wybiera dramaty „pełne męstwa i odwagi kawalerskiej", to, jak przewiduje jezuita, „jakby na nierównie większe zasłużyły pochwały, gdyby się wszystkie sceny z męskich nierównie okazalszych składały afektów" (k. A_4v).

Bielski jawi się w przedmowie jako obrońca tradycji i osoba świadoma dokonań poprzedników. Wielokrotnie przywołuje definicję tragedii (za Arystotelesem oraz jego późniejszymi komentatorami) i dowodzi, że obecność kobiet i ich namiętności nie licują z powagą gatunku. Obniża raczej jej rangę oraz pomniejsza rolę konfliktu tragicznego:

Zacnych i kawalerskich osób tragedyi wyciąga powaga […] jako wiele z pochwały męstwa, którego niewieścia miłość zwycięża, kawaler traci, tak i tragedyja takowego zawierająca kawalera od należytej odstępuje powagi. (k. B_2)

Bohater ogarnięty namiętnościami burzy logiczną kompozycję tragedii, sprzeciwia się także określonemu systemowi moralnemu propagowanemu przez teatr szkolny:

Jakoż czyli przystoi kawalera, **którego scena za przykład stawia** [podkr. M.M.], miękkiemi wikłać afektami, ażeby co w katastrofie ma naprawić, w *epitasim* albo *katastasim* obalił przody? (k. B_2)

Bielski dowodzi też, że „niewieści afekt" nie ma siły katartycznej. A za komentatorami Arytotelesa (Scaligerem, Piccolominim, Tassem, których nazwiska mógł wziąć

[18] Por. P. Metastasio, *Themistocles, tragoedia*, Warszawa 1743 (w początkach roku 1743 sztukę grano też w kolegium teatynów w Warszawie, gdzie powtarzano ją jeszcze potem pięciokrotnie). Zob. *Dramat staropolski*, t. 1, poz. 327. Tragedia P. Corneille'a, o Teodorze, to sztuka *Théodore, viérge et martyre*, wyst. w latach 1645–1646. Była to tragedia, która z racji poruszanej tematyki (groźba prostytuowania się chrześcijańskiej bohaterki) nie zdobyła uznania (uraziła gusta widzów) i po pięciu wystawieniach została zdjęta z afisza (S. Read Baker, *Dissonant Harmonies: Drama and Ideology in Five Neglected Plays of Pierre Corneille*, Tübingen 1990, s. 52–68; por. też K. Ibbett, *The Politics of Conservation in Corneille's "Théodore": Dramatic Action and Reason of State*, "Romance Studies", Vol. 25: 2007, nr 3, p. 163–173).

z dzieła francuskiego jezuity Renégo Rapina, *Réflexions sur La Poétique d'Aristote*[19]) uznaje, że na miano prawdziwego poety zasługuje wyłącznie ten, „który swym do cnoty prowadzi wierszem i do chwalebnego rządów Rzeczypospolitej sprawowania dopomaga" (k. B_2v).

Bielski nie ogranicza się jednak wyłącznie do krytyki. Podsuwa dramatopisarzom pozytywne rozwiązania fabularne. Wśród sytuacji, które przy odpowiednim zawikłaniu fabuły mogą stanowić źródło nieszczęścia bohaterów, a w oglądających wzbudzić uczucie litości i trwogi, wymienia Bielski między innymi miłość ojczyzny, „w wierze świętej statek", „wdzięczność dobrodziejowi należytą" oraz „majestatowi […] wierność" (k. B_2). Losy postaci, która reprezentuje szlachetne wartości, wywołują w widzach płacz. Uczucie bojaźni, która jest „całej tragedyi osnową", wzbudza zaś w oglądających okrucieństwo tyrana, surowe wyroki sędziów, uczucia gniewu, zemsty czy dumy. Te przykłady jawnie dowodzą, zdaniem jezuity, że „niewieście zawikłania" nie są w stanie łatwo wywołać w widzach takich wzruszeń. Na tej podstawie Bielski formułuje logiczne podsumowanie:

> Zgoła znający się na swym rzemieśle poeta nie wiem, z którego by wytłumaczonej tragedyi słowa wnieść potrafił, że się takowe akty nigdy bez interweniencyi osób białogłowskich obejść nie mogą. (k. B_2v)

Propozycja Konarskiego to, w świetle słów jezuity, „dzisiejsze", „płonnie uroszczone o tragedyjach prawo", a nawet „wynalazek". Bielski odwołuje się do rozsądku czytelnika, który przyzwyczajony do tragedii bez udziału kobiet, nie wybierze nowej propozycji burzącej dotychczasowy porządek. Jezuita czyni też wyraźne rozróżnienie między tragedią a komedią, gdy pisze: „Niech się godzi Plautom i Terencyjuszom w komedyjach, tragedom innym być wolniejszemi w tragedyjach" (k. A_4v).

Mimo wszystkich wspomnianych argumentów uznanie Bielskiego za wojującego mizogynistę jest zbytnim uproszczeniem. Sam jezuita wyraźnie odżegnywał się od takiej postawy, gdy pisał: „nie mówię ja tego, ani mówić mogę, żeby między osobami tragedyją składającemi białogłowy się nie powinny mieścić" (k. A_1v). Tłumaczy, że wówczas musiałby potępić „tragedyi wynalazców": Sofoklesa, Eurypidesa, Senekę oraz twórców komedii — Plauta i Terencjusza. Pogardzić musiałby także współczesnymi mu dramaturgami, którzy „tragedyje i komedyje z swych prawie ruin i obalin wygrzebali i całemu zalecili światu" (k. A_1v–A_2). Bielski ma świadomość, że postaci kobiece z powodzeniem funkcjonują na innych scenach, także zakonnych. Co prawda, w wymienionych przez niego tragediach jezuickich (między innymi w *Adrianie* Ludwika Cellotiusa[20] i w sztukach Nicolasa Caussina[21]) pojawiają się wyłącznie imiona kobiece, ale wynika to, zdaniem dramaturga, ze specyfiki teatru zakonnego. Jezuita zadaje pytanie, czy osobie duchownej godzi się przystać na obecność kobiet w sztukach. Zauważa przy tym wyraźną różnicę między scenami konwiktowymi a teatrami świeckimi („czyli

[19] R. Rapin, *Réflexions sur La Poétique d'Aristote*, Paris 1674; por. też B. Judkowiak, *Poznańska szkoła jezuicka nowego dramatopisania w połowie XVIII wieku*, „Kronika Miasta Poznania" 2006, nr 4, s. 127–147.
[20] Chodzi o sztukę Ludwika Cellotiusa, *S. Adrianus Martyr*, Antverpiae 1634.
[21] N. Caussin, *Tragoediae sacrae*, Parisiis 1620.

od świeckich teatrów, zakonne moje teatrum, bez cenzury sprawiedliwej brać przykład mogło?"; k. A_4v)[22]. W innym miejscu przedmowy pisze też, że jako zakonnik „wieczną światu nieprzyjaźń wypowiedział […] i od miękkich niewieścich afektów daleki umysł" (k. A_1v).

Bielski jako wieloletni pedagog ma też na uwadze moralność „niewinnej młodzi". Przyrównuje umysł młodzieży do wosku, zdolnego przyjąć wszelkie obrazy. Ma świadomość nieukształtowanej natury chłopców, którą „miękkie, miłosne, niewieście afekta" mogą pobudzić do złego. Dowodzi, że w umyśle młodzieży „jedno słówka podejrzanego powionienie pożary może nieugaszone wzniecić" (k. B), a obraz miłości występnej pozostaje na długo w pamięci uczniów. Zbija tym samym kolejny argument Konarskiego, jakoby młodych pociągały wyłącznie przykłady cnotliwe. Zauważa ponadto, iż przebrany za kobietę młodzieniec niechętnie „wstręt od płci niewieściej złoży" (k. B). Podsumowując swoje wywody Bielski wysuwa jeszcze inny argument. Przypomina fragment mowy Cellotiusa[23], w której francuski zakonnik wśród absolwentów jezuickich kolegiów wymienił mężnych żołnierzy, senatorów, sprawiedliwych sędziów, osoby wierne majestatowi i kochające ojczyznę. Bielski przyczynę takiego stanu rzeczy upatruje w odpowiednim wychowaniu młodzieży, która unika niewieścich afektów. Przyznaje na koniec, że „zniewieściałe umysły do wysokich o Bogu, o ojczyźnie myśli niesposobne" (k. B_2v).

* * *

Niechęć do ról kobiecych nie wynika u Bielskiego wyłącznie z sugerowanej niekiedy przez badaczy niechęci wobec dążeń reformatorskich. Nie sposób zgodzić się ze zdaniem Stanisława Pietraszki jakoby Bielski w przedmowie do *Zeyfadyna* reprezentował postawę „prymitywnych retorów czasów saskich"[24]. Z racji swego polemicznego charakteru przedmowa pełna jest środków perswazyjnych, wzbudzających emocje. Mają one z jednej strony wskazać czytelnikom poglądy aprobowane, z drugiej zaś zdeprecjonować propozycje oponenta. Jezuita występuje jednak nie tyle przeciw postaciom kobiecym, ile raczej tłumaczy ich kłopotliwą obecność w teatrach szkolnych. Jest ostrożny wobec propozycji, które burzą dotychczasowy, zakorzeniony w tradycji porządek. Akceptuje natomiast udział heroin w sztukach teatru świeckiego. W jednym z końcowych fragmentów *Przemowy* Bielski radzi swoim piszącym współbraciom, aby ślepo nie naśladowali „wielkich innych poetów" (k. B_1). Na nich bowiem,

[22] Warto przypomnieć, że Karol Porée, jeden z reformatorów teatru jezuickiego, w *Dyskursie o przedstawieniach* (*Discours sur les spectacles*, Paryż 1733) naświetla problem konkurencyjności sceny publicznej i konwiktowej. Wypowiada się o teatrach świeckich jak o zagrożeniu dla scen szkolnych, choć zauważa też proces modyfikacji *Ratio studiorum* w celu dostosowania repertuaru jezuickiego do konwencji dworskich i potrzeb młodej arystokracji (zob. M. Dębowski, *Francuskie konteksty teatru polskiego w dobie Oświecenia*, Kraków 2001, s. 24–28).

[23] Por. *R. P. Ludovici Cellotii SJ, Quondam in Academia Parisiensi Oratoris celeberrimi, Orationes Panegyricae: Nunc post varias in Gallia & Belgio factas impressiones bono & commodo Eloquentiae Studiosorum in Germania recusae*, Paris 1607.

[24] St. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 235.

w odróżnieniu od autorów zakonnych, nie spoczywa odpowiedzialność za kształcenie nowych pokoleń. Świeccy poeci nie są krępowani przepisami ani cenzurą zakonną[25]. Jezuita zdecydowanie opowiada się natomiast przeciwko umieszczaniu w tragediach „niewieścich afektów". Uczucia owe nie licują bowiem z powagą gatunku. Co więcej odnoszą niepożądany skutek, to znaczy zamiast oczyszczać, zarażają ludzkie namiętności. Zdanie Bielskiego na temat udziału postaci kobiecych w dramatach szkolnych nie było odosobnione. Także w tragediach innych autorów powtarzają się podobne uwagi, tłumaczące powody rezygnowania z udziału heroin. Przykładowo, Stefan Łuskina w admonicji z dramatu *Virtus amore et timore fortior* (Warszawa 1750) tłumaczył, dlaczego opuścił postać córki Tytusa, która występowała w podstawie źródłowej tragedii (czyli dziele Juwencjusza, *Historia Societatis Iesu*):

Religiosa theatra nostra pro suo more exigunt, eo pace tuam lektor benevole usi sumus, dum omissam filiam, in locum conjugis fratrem Titi substituimus[26].

Podobnego zabiegu dokonał też Józef Filipecki w tragedii *Seila* (Przemyśl 1754). W *Przestrodze* poprzedzającej dramat autor wyjaśnił, iż zastąpił postać córki postacią syna, zgodnie z obyczajem, który „nie pozwala miejsca płci białogłowskiej na teatrach naszych". Podobne uwagi zamieszczane były również w innych przedmowach. Wypowiedź Jana Bielskiego wpisuje się więc z jednej strony w szerszy nurt, z drugiej zaś wyróżnia się na tle pozostałych wystąpień długością, wielością argumentów oraz wyraźnym nacechowaniem emocjonalnym, ukazującym zaangażowanie i pasję autora *Zeyfadyna*.

Jan Bielski's Polemics with Stanislaw Konarski

Summary

The paper's subject is the analysis of the „Preface to the Reader" by Jan Bielski. Bielski's preface was created in response to the words of Stanisław Konarski (from the argument to his "Otto tragedy"). The article focuses on polemical plots and on Bielski's arguments to justify the ban on the presence of women in Jesuit plays. Bielski's response is being analysed in the reference to a wider background of Jesuit dramaturgy in the 18th century.

[25] O instytucji cenzury pisze Bielski w *Przemowie*: „Ja zapewne wolności tej poetom pozwolonej nie chciałem w tej mierze brać z pomienionych tragedów przykładu, bojąc się cenzury […]" (k. A_2v).
[26] S. Łuskina, *Admonitio*, [w:] tenże, *Virtus amore et timore fortior*, Warszawa 1750 (początkowe karty nieliczbowane).

Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej,
red. Magdalena Kuran, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Michał Kuran, przy współpracy
Dawida Szymczaka, Łódź 2013.

Konferencja „Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej" — stenogram dyskusji

opracował Dawid Szymczak

Czwartek, 4 listopada 2010 roku

OTWARCIE OBRAD

Dr Michał Kuran (Uniwersytet Łódzki):

Witam Państwa na konferencji poświęconej piśmiennictwu zakonnemu w dobie staropolskiej. O wprowadzenie do obrad poproszę Panią Profesor Danutę Bieńkowską.

Prof. dr hab. Danuta Bieńkowska (Uniwersytet Łódzki):

Witam Państwa bardzo serdecznie; tym serdeczniej, że reprezentuję Katedrę Historii Języka Polskiego, której zainteresowania naukowe są bliskie pracom podejmowanym w Katedrze Literatury Staropolskiej, będącej gospodarzem naszego spotkania.

Na początku chcę wyrazić uznanie i pełną aprobatę dla organizatorów przede wszystkim za temat konferencji, który — parafrazując słowa z *Kazania na dzień św. Katarzyny* z *Kazań świętokrzyskich* — pobudza, ponęca i powabia. To znaczy, że ma w sobie duży potencjał, który dla naukowca jest bardzo ważny. W czym widziałabym ów potencjał? Wiemy dużo na temat roli, jaką odegrało duchowieństwo — zarówno księża diecezjalni, jak i zakonnicy — w rozwoju polskiej kultury, przede wszystkim piśmienniczej, tak okresu staropolskiego, jak i następujących po nim wieków. Wiemy, że gdyby nie klasztory i zakonnicy, którzy w cichości swoich skryptoriów tworzyli teksty — kazania, modlitewniki, apokryfy — polska literatura rozwinęłaby się dużo później. Wiemy, iż powstające w środowiskach duchownych dzieła naukowe, przybliżały Polakom kulturę europejską minionych wieków. Jest to sprawa oczywista. Wciąż jednak niewiele wiemy o zbiorach zgromadzonych w bibliotekach zakonnych. Dostęp do nich zawsze był ograniczony, bo mnisi bardzo strzegli swoich zbiorów, niechętnie je udostępniając. Mam nadzieję, że z referatów dowiemy się więcej o zawartości i wartości owych księgozbiorów. Tematy referatów wskazują, że będziemy mieli także okazję lepiej poznać życie zakonne mnichów i mniszek, tak odmienne od naszego, świeckiego.

Życzę Państwu owocnych obrad. Organizatorzy poprosili mnie, abym przewodniczyła dzisiejszym obradom, które niniejszym otwieram. Mamy do przerwy zaplanowane cztery referaty. Pierwszy jest referat Ojca Doktora Anzelma Szteinke *Rękopisy doby staropolskiej małopolskiej prowincji reformatów w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów Reformatów w Krakowie*. Serdecznie zapraszam.

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI POPOŁUDNIOWEJ

o. dr Anzelm Szteinke OFM, *Rękopisy doby staropolskiej małopolskiej prowincji reformatów w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów Reformatów w Krakowie*

dr Anna Kapuścińska, *Kapucyńska twórczość hagiograficzna w rękopiśmiennych zbiorach zakonnej biblioteki prowincjonalnej w Zakroczymiu*

dr Tomasz Stolarczyk, *Biblioteki Braci Kaznodziejów w Gidlach, Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i Sieradzu w XVII wieku i ich zbiory*

dr hab. prof. UŁ Andrzej Wałkówski, *Pochodzenie kancelaryjne trzech dokumentów rycerskich dla klasztoru cystersów w Mogile z lat 1228–1231*

dr hab. prof. UŁ Maria Wichowa, *„Humanitas Christiana" w poradniku medytacji Diega de Estella „O zgardzie świata i próżności jego" w tłumaczeniu Augustyna Kochańskiego*

dr Katarzyna Kaczor-Scheitler, *Idea zastosowania zmysłów w medytacjach o Męce Pańskiej na przykładzie rękopisu przechowywanego w Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich*

Dr Magdalena Kuran (Uniwersytet Łódzki):

Mam pytanie do Ojca Anzelma. Czy rękopis Chryzostoma Dobrosielskiego jest gdzieś udokumentowany? Czy jest to podstawa jego ascetyczno-mistycznej pracy?

O. dr Anzelm Szteinke (Warszawa):

Jak znaczyłem na początku pisanej wersji mego obecnego wystąpienia, które tutaj nieco skróciłem ze względu na ograniczenia czasowe, moje opracowanie jako pierwsze posiada charakter wstępnego rozeznania rękopisu, w którym starałem się ustalić jego tematykę, autora albo przynajmniej czas powstania. W tym konkretnym przypadku jedynie wysunąłem przypuszczenie, że wspomniany rękopis Ch. Dobrosielskiego (Z. 39) „został później wykorzystany w dziełku opublikowanym".

Dr Magdalena Kuran:

A te rękopisy Węgrzynowicza i Dobrosielskiego zostały przez Ojca zidentyfikowane na podstawie autografów?

O. dr Anzelm Szteinke:

Wszystkie posiadane przez nas rękopisy Antoniego Węgrzynowicza są podpisane lub zostały rozpoznane dzięki ustaleniu charakteru jego pisma.

Dr Magdalena Kuran:

Chciałam jeszcze zapytać o funkcję diariuszów z podróży. Czy powstawały na użytek wewnętrzny zakonu?

O. dr Anzelm Szteinke:

Wprawdzie bliżej zainteresowałem się tylko jednym z diariuszy podróżnych, ale przejrzałem wszystkie zachowane w naszym zbiorze. Na tej podstawie mogę powiedzieć, że powstały z myślą o kolejnych podróżach, czyli były swego rodzaju przewodnikami. Pierwsze podawały w zasadzie trasę podróży, a następne poszerzały zasięg informacji w zależności od zainteresowania ich autorów. Przestudiowałem dokładnie dziennik autorstwa Remigiusza Zawadzkiego, zastępcy prowincjała wielkopolskiego na kapitułę generalną w Rzymie w 1750 roku. Wygłosiłem na jego temat referat na konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, który następnie ukazał się drukiem w kolejnym tomie serii „Staropolski ogląd świata. Rzeczpospolita między okcydentalizmem a orientalizacją. Przestrzeń wyobrażeń" (t. 2, Toruń 2009, s. 87—96). Cały dziennik okazał się na tyle interesujący, że wspólnie z profesorem Bogdanem Rokiem z Wrocławia postanowiliśmy wydać go drukiem w oryginalnej wersji łacińskiej i polskim tłumaczeniu. Profesor Rok opublikował już kilka diariuszy, m.in. o. Juwenalisa Charkiewicza, bernardyna prowincji litewskiej na kapitułę generalną w Walencji w 1768 roku (Wrocław 1998).

Dr Magdalena Kuran:

Ojciec wspominał, że niewiele zostało rękopisów z zakresu gramatyki i retoryki. Czy to wynika z przykładania w zakonie mniejszej wagi do tych dziedzin wiedzy?

O. dr Anzelm Szteinke:

Moim zdaniem, ilość rękopisów z zakresu gramatyki i retoryki w omawianym zbiorze, nie upoważnia do takiej konkluzji.

Dr Anna Kapuścińska (Uniwersytet Szczeciński):

Do Pani Doktor Kaczor-Scheitler. Czy podejrzewa Pani, że anonimowa norbertanka znała *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli? Bo nie do końca to wybrzmiało. W zależności od Pani odpowiedzi będę formułowała kolejne pytania.

Dr Katarzyna Kaczor-Scheitler (Uniwersytet Łódzki):

Tak, podejrzewam, że autorka mogła znać *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli, choć to wyłącznie hipoteza. Jest to anonimowa norbertanka, zatem trudniej tu o pewne ustalenia.

Dr Anna Kapuścińska:

Może warto by w takim razie spojrzeć na to pod tym kątem. U Ignacego Loyoli bardzo ważną rolę odgrywa pierwiastek racjonalny. Widać to bardzo dobrze w *Rozmyślaniu o dwóch sztandarach*. Fundamentem jest tu praca intelektu, który dokonuje świadomych wyborów poprzez tworzenie swoistego katalogu zysków i strat, będących owocem podjętej decyzji; człowiek wybiera armię Chrystusa lub szatana, kontempluje dlaczego, szuka argumentów za i przeciw. Natomiast u norbertanek większa jest chyba rola elementów emocjonalnych, co oczywiście nie wyklucza Pani tezy. Być może przewaga emocjonalności związana jest z kobiecym przeżywaniem Męki Chrystusa. U Loyoli mamy wręcz retoryczne procedury, wszystko zakorzenione jest bardzo mocno w argumentacji. Wolę pobudzamy poprzez intelekt i emocje, ale nie przez same emocje.

Dr hab. prof. UŁ Krystyna Płachcińska (Uniwersytet Łódzki):

Szokujące, swoją drogą, jest to, co nazywa się właściwym zastosowaniem zmysłów — kiedy słyszymy o smakowaniu krwi, o wąchaniu krwi.

Dr Jacek Kwosek (Uniwersytet Śląski):

Nie przeciwstawiałbym tak bardzo sfery emocjonalnej i sfery racjonalnej. To, co da się racjonalnie przedstawić z pomocą argumentów za i przeciw, można też przekuć na formę obrazową. *Ćwiczenia duchowne* zachęcają do wizualizowania. Nawet jeżeli tam procedura jest racjonalna, to sam fakt, że jest wizualizacja, skłania do emocji. Natomiast, co się tyczy kobiecego przeżywania, słuchając Pani referatu, przypominały mi się motywy z librett kantat Jana Sebastiana Bacha. Tam też pojawiają się tego rodzaju motywy i nie dziwota, bo przecież są to motywy charakterystyczne dla tego typu problematyki.

Dr hab. prof. UŁ Maria Wichowa (Uniwersytet Łódzki):

Do referatu pani Kasi. Słuchałam go z przyjemnością. To jest kopalnia wiadomości o pewnym sposobie komunikowania się. Na ogół jest tak, że autor przekazuje jakąś myśl odbiorcy. A tu Pani ma teksty, w których odbywa się wewnętrzna rozmowa Pana Boga z człowiekiem, czyli inny kierunek komunikacji. Ja dostrzegam w literaturze staropolskiej nurt, który jest słabo opracowany. To, o czym Pani mówiła — o przekazie wewnętrznej rozmowy Boga z człowiekiem, o różnych sposobach wizualizacji — na terenie i literatury religijnej, i w znacznie większym stopniu na tle literatury świeckiej jest czymś, co nazywam umownie teatralizacją. Przemawia się do czytelnika, skłaniając go do tego, by włączył zmysły, aby odbiór był bardziej intensywny. Wspominany w moim referacie ks. Mateusz Ignacy Kuligowski wielokrotnie w swoich przekładach Heraklita i Demokryta dokonał adaptacji dwu poematów ks. Piotra Besseusza i trudno mi powiedzieć, czy to jest w wersji francuskiej, ale w polskim przekładzie wielokrotnie buduje sceny parateatralne. Wyraźnie mówi, że pojawia się ktoś na scenie, kogo mamy sobie wyobrazić i ten ktoś wygłasza jakąś kwestię. Widzę, że w literaturze medytacyjnej jest kopalnia informacji umożliwiająca wyjaśnienie tego zjawiska. Literatura przedmiotu w zasadzie tego nie dostrzega.

A jeśli idzie o sprawy emocjonalne, to ja bym tłumaczyła tym, że czytało się po prostu św. Augustyna. I to jest ten wpływ na kontemplację i medytację emocjonalną. Św. Ignacy daje inną wykładnię, inny sposób zgłębiania tajemnicy doskonalenia się wewnętrznego. Wtedy było to bardzo powszechne, ale przecież z założenia zakonnicy tego zgromadzenia powinni rozsmakowywać się, rozczytywać w pismach św. Augustyna. Wydaje mi się, że to byłaby odpowiedź na to, dlaczego w tego typu medytacjach dochodzi do głosu w większym stopniu pierwiastek emocjonalny niż zmysłowy.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska (Akademia Pomorska):

Niejako *ad vocem* do tego, co Pani Profesor powiedziała. Jeżeli chodzi o sposób przeżywania, to nie należałoby tak radykalnie kategoryzować czy rozdzielać na „kobiece" i „męskie". Mamy piękne *Emblematy* Zbigniewa Morsztyna, gdzie Oblubienica i Oblubieniec są uczestnikami tego samego dialogu. Słuchając referatu Pani Doktor, te emblematy nieustannie mi się przypominały. Poza tym, sensualizm w poezji baroku jest czymś prawie naturalnym i to, co dzieje się w sferze intelektualnej, przekłada się na wartości emocjonalne i próbę dążenia do perfekcji oraz przeżywania doskonałego. Intelekt wspiera emocje i widać to nie tylko w medytacjach, ale też w poezji metafizycznej.

Dr Radosław Rusnak (Uniwersytet Warszawski):

Chciałbym odnieść się zarówno do referatu Pani Profesor Wichowej, jak i do referatu Pani Doktor Kaczor-Scheitler.

Pani Profesor traktuje polskie tłumaczenie Augustyna Kochańskiego niejako na tym samym poziomie, co jego hiszpański pierwowzór. Czy jednak nie mamy w tekście jakichś uwag tłumacza odnoszących się do pierwowzoru, które mogłyby świadczyć, iż tłumacz jest kimś, kto świadomie przyswaja tekst polskim odbiorcom? Czy można wychwycić jakieś różnice w traktowaniu kwestii takich jak *dignitas christiana*, jeśli chodzi o grunt hiszpański i polski, czy też jest to pewne uniwersum, jakie tworzą zgromadzenia monastyczne w krajach katolickich. Czy można zaryzykować tezę, iż najbardziej aktywne były wówczas kanały łączące poszczególne klasztory? Stąd natłok adaptacji z języka hiszpańskiego na polski.

Natomiast jeśli chodzi o ostatnie z wystąpień, to, odnosząc się do kwestii emocjonalnego traktowania Męki Pańskiej, zastanowiło mnie wyłowienie z tłumu obserwujących Matki Bożej i zwrócenie uwagi na Jej sposób przeżywania sceny. Maryja jest stałą obserwatorką w różnych momentach tej medytacji. Czasem dochodzi do podwójnej sceny przeżywania — dusza obserwuje Chrystusa, ale też dusza obserwuje Maryję obserwującą Chrystusa. Czy potwierdza Pani moją intuicyjną refleksję, że Matka Boża jest szczególnie obecna w tych rozważaniach i czy ta obecność jest programatorem odczuć duszy, do której zwraca się autorka? I jeszcze jedno — ja miałbym opory przed odwoływaniem się do Całunu Turyńskiego, jeśli chodzi o wygląd Jezusa.

Prof. dr hab. Danuta Bieńkowska:

Mam pytanie do profesora Wałkówskiego. Czy w swoim postępowaniu metodologicznym próbował Pan sięgać do dokumentów z innych terenów i środowisk? A pytam dlatego, bo o ile przekonuje mnie dociekanie pochodzenia w oparciu o płaszczyznę graficzną, o tyle nie przekonuje mnie argumentacja w oparciu o płaszczyznę stylistyczną. Są to dokumenty należące do stylów administracyjnych, a jak wiadomo, te style mają charakter uniwersalny. Wobec tego stwierdzenie, że te formuły się powtarzają, to nie jest specyfika środowiska cysterskiego, ale może to być sprawa uniwersalna. Zatem dobrze byłoby sięgnąć do dokumentów z innych środowisk na zasadzie próby konfrontacji, która potwierdziłaby, że jest to sprawa stylistyki tekstów urzędowych. Mówię to na podstawie obserwacji stylistyki rot sądowych, które powstawały w różnych czasach i środowiskach. Pomimo tego, jest w nich powtarzalność formy.

Dr hab. prof. UŁ Andrzej Wałkówski (Uniwersytet Łódzki):

Od strony warstwy stylistycznej dokument średniowieczny można porównać do budowli z klocków. Tych klocków było bardzo dużo pod względem kształtu i koloru, a każdy z nich stanowił jedną z wersji formuły urzędowej. Dobór ich zależał od dwóch rzeczy: od środowiska pisarskiego (skryptorium, kancelaria) i od indywidualnego osobnika, który pewne formuły preferował, a innych nie. W przypadku moich badań, jeśli chodzi o płaszczyznę porównawczą, to biorąc, od doktoratu, dokumenty dwóch kancelarii śląskich — Henryka Grubego i Bolesława Rogatki (razem ok. 160 dokumentów) — następnie biorąc pod uwagę pracę habilitacyjną o skryptoriach cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku (wszystkich dokumentów przebadanych było około pięćset), możemy wyróżnić w sposób wyraźny stylistykę ich formularza. Dotyczy, to zarówno środowisk ich powstania (kancelarie, skryptoria) jak i osób, które redagowały poszczególne pisma. Na pytanie: czy nie było uniwersalizmu schematycznego w postaci ksiąg formularzowych, co powoduje, że pod względem formuł i stylistyki dokumentu nie można przyporządkować go do tego czy innego środowiska lub osobie redaktora — udzielono już odpowiedzi. Badaczka ze Szczecina, Pani Doktor Agnieszka Gut[1] udowodniła, że owe księgi formularzowe dla dokumentów powstających od dwunastego do pierwszej połowy czternastego wieku nie istniały. Różnorodność stylistyczna poszczególnych formuł jest tak przeogromna, że gdyby one rzeczywiście były, to byśmy tej różnorodności nie mieli. Ludzie funkcjonowali w kręgach, gdzie pewne zwroty były w użyciu ze słuchu i dany osobnik mógł dobrać sobie taki schemat formuł tak, że można wskazać, że to on redagował konkretny dokument. W przypadku kancelarii świeckich, gdzie akurat notariusze występują często imiennie, możemy przyporządkować im

[1] A. Gut, *Formularz dokumentów książąt zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, Szczecin 2002, s. 246.

nie tylko rękę pisarską, ale nawet stylistykę dokumentów. W przypadku formularza dotyczy to nawet tych dokumentów, których oryginały nie dochowały się. Powstała już na ten temat olbrzymia literatura. Jak widać, według schematu tekstu można wskazywać na środowisko powstania, a nawet na osobę, która redagowała dokument. Dla przykładu, sławny układ z 1249 roku księcia Bolesława Rogatki o przekazaniu Lubusza wraz z ziemią lubuską arcybiskupowi Magdeburga Wilbrandowi w zamian za pomoc wojskową. Mówi się, że Bolesław Rogatka kupczył ziemiami polskimi, a to akurat wyglądało zupełnie inaczej. Dokument ten był pod względem stylistyki ewidentnie zredagowany w kancelarii biskupów magdeburskich. A zatem książę otrzymał właściwie gotowy tekst i mógł go tylko przyjąć lub odrzucić. Odrzucić nie mógł, gdyż jeśli przyjrzymy się jego sytuacji militarnej i politycznej, to był on zagrożony wojną na dwa fronty[2]. Są w średniowieczu dwie flagowe kancelarie: cesarska i papieska, których stylistyka natychmiast rzuca się w oczy, już choćby sztandarowy zwrot Stolicy Apostolskiej *Servus servorum Dei*. Istniały zatem pewne zwroty, które funkcjonowały w konkretnych środowiskach i ludzie tam piszący je wybierali. O istnieniu pewnych schematów właściwych środowiskom mówił znany polski satyryk i rysownik, Szymon Kobyliński. Opowiadał, że w którejś z redakcji czasopism satyrycznych w czasach wojny amerykańsko-wietnamskiej zrobiono zebranie satyryków, gdzie powiedziano im, że Amerykanie użyli broni biologicznej i że należy na ten temat stworzyć jakieś rysunki z komentarzem. Satyrycy rozeszli się do domów, żaden z nich nie kontaktował się z pozostałymi, a następnego dnia większość z nich przyniosła rysunki, gdzie stoi probówka na lawecie armatniej i obok żołnierz amerykański z okrzykiem „Bakteria pal!" Żyjemy w pewnych schematach werbalnych i niewerbalnych. Niemal tak samo było w przypadku anonimowych zakonników w średniowiecznych skryptoriach. Nie wiem, czy przekonałem Panią Profesor, ale zgodzę się co do jednego — używając osiągnięć grafologii, porównanie ręki pisarskiej jest rzeczą idealną. Do dziś zachowało się 40–50% oryginalnych dokumentów średniowiecznych. W przypadku badanych przeze mnie dokumentów, zachowało się ich niemalże 100% (Mogiła). Niestety, wiele z nich spisały unikatowo występujące ręce. W tym układzie musiałem badać pokrewieństwo graficzne szkoły mogilskiej i macierzystego wobec niej Lubiąża w powiązaniu ze stylistyką tekstu dokumentów. Nawiasem mówiąc, wpływy Lubiąża na Mogiłę opracowałem kiedyś w osobnym artykule[3]. To tyle.

Dr hab. prof. UŁ Maria Wichowa:

Pan Doktor Rusnak postawił kwestię, że traktuję adaptację na takim samym poziomie, co oryginał. Może powiem, jak wyglądała recepcja tej książki w Europie. To wcale nie było tak, że pracę tłumaczono z hiszpańskiego. Dzieło powstało w Hiszpanii pod nadzorem Świętej Inkwizycji i jeśli czytamy tekst polski, w którym nie ma najmniejszych napomknień do realiów Kościoła hiszpańskiego, to z założenia mamy do czynienia z tekstem o wymowie uniwersalnej. Znaczenie tej nauki dostrzeżono natychmiast, bo krótko po opublikowaniu hiszpańskiego tekstu przetłumaczono go na języki europejskie. Polski tekst powstał na bazie tekstu łacińskiego, a łaciński powstał na bazie przekładu włoskiego. Powstawały różne przekłady: angielski, francuski i niemiecki. W Anglii obecnie są bardzo ożywione badania nad angielską wersją. Bibliografia hiszpańska wskazuje tłumaczenia, jednak o polskiej wersji nie było mowy. Hiszpańscy badacze uznają wszakże fakt jej istnienia. Tekst włoski powstał pod wpływem Hieremiusza Foreste. Tekst łaciński sporządził Piotr Burgund, jezuita. Z łaciny na polski przełożył Augustyn Kochański — na druku widnieje formuła „za dozwoleniem Starszych", a zatem cały czas była tu kwestia cenzury i poprawności doktrynalnej. Należy wobec tego traktować wersję polską jako wypowiedź uniwersalną, którą Kościół zaaprobował i która była traktowana jako rodzaj propagandy religijnej, propagowania idei *de contemptu mundi*. Należałoby przyjąć, że inaczej traktuje się teksty literackie, a inaczej teksty użytkowe. Tekst, o którym mówię, należy do tej drugiej kategorii. Jeśli poczytamy prace teoretyczne o komunikowaniu

[2] A. Wałkówski, *Umowa księcia Bolesława II Rogatki z arcybiskupem magdeburskim Wilbrandem z 20 kwietnia 1249 roku*, [w:] *Studia Zachodnie*, red. J. Benyskiewicz, Zielona Góra 1992, s. 25—35.

[3] A. Wałkówski, *Podobieństwa w praktyce kancelaryjnej klasztorów cysterskich w Mogile i Lubiążu do końca XIII wieku*, [w:] *Pelplin. 725 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. A. Dekański i in., Pelplin 2002, s. 107—125; zob. w tej sprawie tenże, *Dziedziczenie zwyczajów pisarskich w zakonach na przykładzie śląskiej gałęzi filiacyjnej cystersów z Pforty*, [w:] *Formuła. Archetyp. Konwencja w źródle historycznym*, red. A. Gurak i K. Skupieński, Lublin 2006, s. 99—113.

się poprzez literaturę, to tam wyraźnie jest powiedziane, że traktuje się te teksty jako uniwersalne formy przekazywania nauki i tak właśnie widziano to w dawnej Polsce. Chodziło właśnie o uniwersalną naukę Kościoła, rozprzestrzeniającą się w całej Europie.

Dr Radosław Rusnak:

Spodziewałem się, że w tekście użytkowym może być mało uwag autotematycznych od tłumacza, ale myślałem, że może pojawiło się coś w rodzaju przedmowy, w której powiedziane byłoby parę słów o sensie adaptowania czegoś, co powstało w kręgu katolickim, jednak w zupełnie innej rzeczywistości.

Dr hab. prof. UŁ Maria Wichowa:

Wyraźnie podkreślam, że idzie o uniwersalną wymowę i że tłumacz starał się oddać taki właśnie sens. Druga sprawa, że oni wszyscy byli znakomicie wykształceni pod względem retorycznym i tłumacz właściwie wszystkie rozwiązania przenosił na grunt polski. Retoryka to międzynarodowa umiejętność.

Dr Katarzyna Kaczor-Scheitler:

Chciałabym odnieść się do wypowiedzi Pani Doktor Anny Kapuścińskiej. Rzeczywiście, pierwiastek emocjonalny da się zaobserwować w medytacjach anonimowej autorki, ale myślę, że jest to też specyfika duchowości zakonów żeńskich. Natomiast jeśli chodzi o *Ćwiczenia duchowne* Loyoli, na pewno są w nich widoczne pierwiastki racjonalne. Ignacy Loyola pisał o współdziałaniu trzech władz duchowych: pamięci, rozumu i woli. Podkreślał, że pamięć przypomina treść danej prawdy, rozum rozważa i wyciąga wnioski, natomiast wola wzbudza odpowiednie uczucia.

Jeśli chodzi zaś o głos Pani Profesor Wichowej, nie wykluczam, że anonimowa autorka tego rękopisu korzystała z pism św. Augustyna. Inna siedemnastowieczna norbertanka, Teresa Petrycówna, będąca autorką medytacji, odwoływała się do dzieł Ojców Kościoła, w tym św. Augustyna, św. Bonawentury, św. Bernarda z Clairvaux. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że anonimowa autorka wskazanych medytacji korzystała także, zapewne za pośrednictwem nieujawnionych kompendiów, z myśli Ojców i Doktorów Kościoła, między innymi św. Augustyna.

Odwołując się do głosu Pana Doktora Rusnaka, mogę powiedzieć, że spośród pięćdziesięciu medytacji tylko w trzech pokazany został wizerunek Maryi. Rzeczywiście, w tych rozważaniach jest Ona szczególnie obecna. Autorka rozmyślań, chcąc pokazać sposób przeżywania przez Maryję sceny ukrzyżowania Chrystusa, odniosła się nie tylko do Ewangelii św. Jana, ale także do różnych źródeł apokryficznych. Uwydatniła również rolę adepta medytacji, który obserwując Maryję przeżywającą sceny związane z męką Jej Syna, nakłaniany jest do współodczuwania Jej bólu.

Dr Anna Kapuścińska:

Czy dostępne są jakiekolwiek katalogi biblioteki norbertanek? Czy można w jakikolwiek sposób odtworzyć ich księgozbiór? Statuty zakonne nakazywały zresztą, aby posiadano odpowiedni księgozbiór. Gdyby taki indeks był dostępny, to wydaje się pewne, że musiałby zawierać podstawowe pisma patrystyczne. Można by także poszukać, czy dysponowano jakąkolwiek — pełną bądź skróconą — wersją *Ćwiczeń duchownych*.

Dr Katarzyna Kaczor-Scheitler:

Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich gromadzi wiele cennych starodruków i rękopisów, które są skatalogowane. W jego posiadaniu znaleźć można wiele rozpraw ascetyczno-mistycznych, pisma Ojców i Doktorów Kościoła, a także *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli.

Piątek, 5 listopada 2010 roku

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI PRZEDPOŁUDNIOWEJ

dr Radosław Rusnak, *Uwagi na marginesie edycji bazyliańskiego poematu „O zabiciu Młodzianków"*
mgr Dawid Szymczak, *Piotr Skarga jako historyk Kościoła wschodniego. Wstęp do problematyki*
dr Krystyna Krawiec-Złotkowska, *Jak „poruszał" i „oświecał" rozum człowieczy kaznodzieja z Grójca?... Konstrukcje retoryczne w kazaniu „Na dzień ś. Marcina biskupa"*

dr Halina Rusińska-Giertych, *Repertuar wydawniczy tłoczni zakonnych — na przykładzie Drukarni Jezuickiej we Lwowie*

Dr Jacek Kwosek:

Pierwsze pytanie jest natury ogólnej: skąd wiadomo, czy „grecy" się oddzielili od łacinników, czy odwrotnie? Czy na takie pytanie w ogóle jest możliwa odpowiedź udzielona przy pomocy metodologii nauk historycznych? Za tym idzie następna rzecz: czy Piotra Skargę należy traktować jako historyka, czy jako teologa Kościoła? Podejrzewam, że nie da się zweryfikować empirycznie czegoś takiego jak ciągłość doktrynalna Kościoła. Pytanie trzecie: czy Focjusz rzeczywiście fałszował dokumenty, czy jest to tylko insynuacja Skargi? — Bo przecież odmienny przekład czy interpretacja same w sobie mogą być uznane za fałszowanie.

Do drugiego referatu. Generalnie jest tak, że Piotr Skarga traktował Kościoły wschodnie inaczej niż protestantów. Skarga wychodził z założenia, że stanowiska doktrynalne Kościoła prawosławnego są zbieżne z doktryną katolicką i wystarczy, aby „grecy" uznali prymat papieża.

Dr Tomasz Stolarczyk (Uniwersytet Łódzki):

Na początku XIII wieku na południu Francji pojawił się gigantyczny problem katarów. Niejaki Dominik Guzman postanowił założyć zakon, który przeszedł do historii jako Zakon Braci Kaznodziejów. Celem dominikanów było głoszenie Słowa Bożego na wzór apostołów, aby zwalczać herezję. Władcy francuscy organizowali krucjaty na „heretyków" z południa, a św. Dominik uważał, że trzeba nawracać Słowem Bożym, a nie ogniem i mieczem. Do tego konieczne było gruntowne wykształcenie i dobrze zorganizowane struktury zakonu, czego przykładem stali się właśnie dominikanie. Później nastąpiły ogromne wstrząsy religijne, jak schizma zachodnia, podczas której część zakonu opowiedziała się za papieżem rzymskim, inna część za awiniońskim. Następnie przyszedł wiek XVI i reformacja. Ówczesny zanik klasztorów dominikańskich odzwierciedla stan całego Kościoła katolickiego. Wówczas także niejaki eks-żołnierz Ignacy Loyola powołał do życia zakon jezuitów. Zakon ten miał za zadanie powstrzymanie reformacji i, aby to uczynić, musiał być tak nowoczesny, jak zakon dominikanów trzy wieki wcześniej. Uważam zatem, że trzeba by zgłębić całą myśl jezuicką, kiedy rozpatruje się działalność Skargi. I jest to uwaga zarówno do Pana Dawida Szymczaka, jak i do Pani Krystyny Krawiec-Złotkowskiej — położyć większy nacisk na środowisko jezuickie. Odnajdziemy tu odpowiedź na pytanie, dlaczego stanowisko jezuity wobec prawosławia było takie a nie inne. W średniowieczu uważano, że schizmatyk jest gorszy od poganina. Tak samo w XVI wieku.

Dr Anna Kapuścińska:

Z dużą radością przyjmuję powrót tematyki wschodniej. Skarga jako historyk — to bardzo umowna forma traktowania autora; prędzej powinien być traktowany jako teolog historii duchowości. Nie wiem, czy rozważał Pan, na ile praca Melchiora Cano miała wpływ na postrzeganie historii — *auctoritas historiae humanae*. Czyli że Skarga mógł wykorzystywać historię jako argument teologiczny. W tym znaczeniu jest to procedura metodologiczna teologa, a nie historyka w ścisłym znaczeniu. Czy widzi Pan możliwość rozpatrywania *Rocznych dziejów kościelnych* w kontekście ustaleń Cano i jego szkoły?

Teraz do Pani Krystyny Krawiec-Złotkowskiej. Postuluję, aby nie porównywać św. Katarzyny i kazań renesansowych. Tekst scholastyczny i tekst o proweniencji patrystyczno-renesansowej to dwa różne porządki i mamy tu metodologiczny zgrzyt. Mam też pytanie, w oparciu o jakie źródła wnioskuje Pani, że innowiercy naśladowali Skargę? Porządek dowodzenia i argumentacji zaaprobowany przez sobór trydencki jest zupełnie inny niż porządek dowodzenia luteran. I jeszcze odnośnie kwestii światła, może należałoby wydobyć te wszystkie elementy, które leżą w materii teologicznej? Bo to, że Skarga powołuje się na Pismo Święte i Ojców Kościoła, jest rzeczą całkowicie naturalną. Pani podkreśliła słusznie, że św. Marcin jest patronem światła. I to leży w obrębie *inventio*. Może o tym dałoby się nieco więcej powiedzieć?

Dr Michał Kuran:

Pozwolę sobie zadać kilka pytań Panu Radosławowi Rusnakowi. Po co przekładano tekst, o którym Pan mówił? Czy są jakieś różnice merytoryczne (sens, bieg akcji) między wersją oryginalną i polskim

tłumaczeniem? Czy w przekładzie są wprowadzane elementy kultury rodzimej, świadczące o próbie polonizacji tego utworu? Czy na podstawie cech języka da się ustalić, z jakiego regionu pochodził autor?

Panią Doktor Krawiec-Złotkowską zapytam o dwie sprawy: czy Skarga w tym kazaniu w jakikolwiek sposób odnosi się do osoby Marcina Lutra? Co z retorycznością wypowiedzi kaznodziei? Czy do analizy tych środków nie byłyby przydatne narzędzia retoryczne?

Mam jeszcze pytania do Pani Doktor Rusińskiej-Giertych. Czy istnieje szczegółowa bibliografia druków lwowskich? Którą z tamtejszych tłoczni należy uznać za ośrodek bardziej znaczący? Czy dałoby się porównać produkcję wydawniczą tych ośrodków? Wspomniała Pani o zmianach zachodzących w liczbie publikowanych tekstów literackich. Na tej podstawie można stwierdzić, że dość późno jezuiccy drukarze lwowscy zainteresowali się literaturą. Czy teksty, jakie drukowali, weszły do praktyki szkolnej? Bo tak było na przykład z wydaną w Kaliszu przez tamtejszą drukarnię kolegium jezuickiego *Wojną domową* Samuela Twardowskiego, która później znalazła się w zespole utworów wykorzystywanych w nauczaniu szkolnym.

Dr Radosław Rusnak:

Jeżeli chodzi o ewentualny cel stworzenia translacji, tekstu z różnych względów odmiennego od tego, czym mogli interesować się bazylianie, sądzę, że decydująca jest siła ekspresji, sposób ujęcia tematu. Nie ma podobnych tekstów o tej tematyce, a specyficzna wojna siepaczy Heroda z Młodziankami ma w sobie olbrzymi potencjał wyobrażeniowy, estetyczny i przede wszystkim religijny. Możemy tu mówić o splataniu się owej religijności z tematyką militarną, z niezdrową fascynacją śmiercią, grozą, turpizmem. Jeżeli chodzi o zgodność tekstu, o którym mówimy, z oryginałem, to jest ona duża. Spośród ponad czterystu oktaw wypada ich tylko pięć, z czego trzy stanowiące dedykację Antoniowi d' Alba, wicekrólowi Neapolu. Kontekst przynależności utworu do konkretnej epoki czy miejsca jest całkowicie pomijany, podobnie jak nawiązania do Arpina. W każdym razie wierność jest priorytetem autora, choć nie odmawia on sobie prawa do spolszczeń — choćby w tytulaturze wojskowej. Natomiast o kwestii regionu, z którego pochodził autor, pisał Brückner. Według badacza, jest to rejon północnych Kresów Wschodnich. Pominąłem zagadnienia dialektologiczne.

Dr Michał Kuran:

Chodzi o to, że analiza dialektalnych cech językowych może ułatwić identyfikację autora. I jeszcze pytanie o cel: chodziło o *docere* czy *delectare*?

Dr Radosław Rusnak:

Wciąż jeszcze są kierunki, jakie można by podjąć. Na przykład pytanie, w jakim stopniu bazylianie znali język włoski? Czy utrzymywali kontakty kulturowe z Italią? W kwestii celu powiedziałbym, że bardziej *movere* i dopiero poprzez nie osiągnięcie celu dydaktycznego.

Mgr Dawid Szymczak (Uniwersytet Łódzki):

Nasunęło mi się pytanie, właściwie nie tyle do Pana Doktora Rusnaka, co do Profesora Radyszewskiego, który, niestety, nie dojechał do nas; pytanie dotyczące charakteru i liczby tłumaczeń, czy w ogóle literatury obcej, przedostającej się do środowiska bazyliańskiego (ile tego było?) a następnie zestawienie tego ze środowiskiem kijowsko-mohylańskim. Celem takiego porównania, zakładając, że coś z tego wyniknie, byłoby uchwycenie wpływów kultury zachodniej na poszczególne regiony Wschodu, którego przebudzenie zaobserwować można od XVI–XVII wieku.

Dr Radosław Rusnak:

Interesowałoby mnie to, jak wyglądała sytuacja przyswajania sobie kultury zachodniej w środowisku prawosławnych bazylianów. Jeśli chodzi o unickich bazylianów, o których mówiłem, to oni są jednym z bardziej prężnych ośrodków, który, na równi z jezuitami, adaptował i krzewił tę kulturę. Interesowały ich nie tylko teksty religijne, dlatego wybór Marina nie jest zaskakujący.

Mgr Dawid Szymczak:

Wracając do pytań odnoszących się do mojego wystąpienia, chciałbym w pierwszej kolejności podziękować za cenne uwagi.

Najpierw pytanie Pana Doktora Kwoska. Skąd wiadomo, kto się od kogo odłączał? Nie rozstrzygniemy tego na poziomie dyskusji historycznoliterackiej. W praktyce było tak, że obydwie strony wysuwały przeciwko sobie te same lub bardzo podobne argumenty. Problem zatem leżał w tym, aby nie dopuścić do sytuacji, w której argumentacja byłaby pozbawionym weryfikowalności źródłowej, dowodowej, czy erystycznej zbijaniem racji przeciwnika na zasadzie „to wy jako pierwsi się odłączyliście". Z naszego punktu widzenia — jako literaturoznawców czy językoznawców — nie jest to, a przynajmniej nie w pierwszej kolejności, problem teologiczny, ale właśnie retoryczny.

Czy bardziej należałoby traktować Skargę jako historyka, czy jako teologa? Nie stawiałem sobie za cel rozstrzygania tej, skądinąd prowokacyjnej, kwestii, która chyba już na pierwszy rzut oka wydaje się oczywista — i nie dlatego, że tak wynika z sądów utrwalonych w tradycji badawczej, lecz po prostu dlatego, że w czasach, kiedy Skarga działał, nie istniało jeszcze pojęcie historii jako samodzielnej nauki. Była to dziedzina pomocnicza dla retoryki i teologii. Chciałbym nadto zwrócić uwagę na fakt, że patrzenie na Skargę wyłącznie przez pryzmat jego kaznodziejskiej działalności, jak miało to miejsce dawniej, nierzadko prowadziło na manowce, bo kosztem takiej kwalifikacji pomijano, a niekiedy wręcz nie dostrzegano aspektów twórczości, których głębsze zbadanie mogłoby dostarczyć naprawdę interesujących ustaleń. I jednym z takich aspektów jest właśnie zagadnienie historii — jej treści, sposobów ujęcia oraz celów, jakie przypisywał jej Skarga.

Dr Anna Kapuścińska:

Ad vocem. Owszem, Skarga był kaznodzieją, ale to zaledwie jeden z licznych nurtów jego działalności. W związku z tym posługiwanie się wyłącznie tą kategorią byłoby zawężające. Natomiast rozstrzygnięcie problemu „teolog czy historyk" jest istotne tylko pod względem metodologicznym. Skarga był teologiem, a w obrębie teologii mamy historię Kościoła, teologię duchowości, hagiografię, epistolografię chrześcijańską, teologię ascetyczno-mistyczną i mnóstwo innych rzeczy, które mieszczą się w tym szerokim nurcie.

Dr Jacek Kwosek:

Chodziłoby zatem o ustalenie tego, w jaki sposób Skarga używał historii. Bo historia jest po prostu rezerwuarem zdarzeń, które można różnie interpretować.

Mgr Dawid Szymczak:

Sprawa jezuitów, którą poruszył Pan Doktor Stolarczyk. Nie ulega wątpliwości, że osadzenie Skargi w środowisku, z którego wyszedł, jest niezwykle istotne, a wręcz nieodzowne. *Ratio studiorum* czy słynna *Bibliotheca selecta* Possevina — dwie fundamentalne pozycje — determinowały właśnie od strony środowiskowej charakter twórczości i nie sposób tego nie uwzględniać. Należy wszakże unikać niebezpieczeństwa popadania w drugą skrajność, polegającego na porzuceniu próby poszukiwania autonomiczności czy samodzielności w tym piśmiennictwie — i nie chodzi tu bynajmniej o kwestie dogmatyczne, lecz o indywidualność twórczą.

Przy okazji wyszła sprawa zależności Skargi od innych twórców. *Roczne dzieje* były, jak wiadomo, kompilacją monumentalnego dzieła kardynała Baroniusza, ale patrzenie wyłącznie pod tym kątem również mogłoby zaprowadzić w ślepą uliczkę. *Per analogiam*, ostatnie dziesięć lat pokazało, że to, co dotychczas robiono z *Żywotami świętych*, określając je nierzadko jako dzieło wtórne w pewnym sensie, właściwie nie miało podstaw. Dopiero próby ukazania głębi myślowej po jednej stronie, a samodzielnie ukształtowanego warsztatu po drugiej pozwoliły stwierdzić, że Skarga nie był wtórny i wcale nie brakowało mu oryginalności, a jego teksty nie były kompilacjami w znaczeniu negatywnym.

Dr Anna Kapuścińska:

Stąd właśnie moje pytanie. Czy to nie ustalenia Melchiora Cano popchnęły go do tego, żeby zająć się historią? Bo oto mamy z historii argument teologiczny i w obrębie tej procedury możemy robić to, co w ramach swej oryginalności, inwencyjności, wiedzy, jesteśmy w stanie wyargumentować. Jestem zwolenniczką tezy, którą Pan głosi, a mianowicie, że to dzieło w pierwszej kolejności oryginalne i niezależne, a dopiero w następnej zainspirowane pewnymi bodźcami literackimi i teologicznymi.

Dr Tomasz Stolarczyk:

Chodziło mi o to, aby rozpatrywać Skargę jako jezuitę, ale także jako człowieka Kościoła. Oczywiście, był także indywidualnym umysłem, więc jakieś pierwiastki od siebie wnosił. Wspomnę jeszcze o estymie, jaką cieszyli się jezuici jako polemiści. W dominikańskich bibliotekach klasztornych najwięcej po dominikańskich autorach było jezuitów. Krótko mówiąc, jezuici byli wówczas wielką potęgą umysłową świata zachodniego.

Mgr Dawid Szymczak:

Jeszcze mam jedną uwagę do Pani Doktor Krawiec-Złotkowskiej. Skarga rozróżniał pojęcia schizmatyka, heretyka i poganina. To były trzy odmienne typy, nazwijmy to, osobowości. Wszystkie miały wydźwięk negatywny, przy czym w najlepszej sytuacji był poganin. Nie znał on Boga, a w pewnych momentach historii był nawet biczem Bożym, narzędziem karania schizmatyków i heretyków za grzechy. Schizmatycy natomiast znali Boga, lecz wyrzekli się prawdziwej wiary, w tym wypadku przez odrzucenie papieskiej supremacji.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Pozwolę sobie odpowiedzieć w kolejności zadawanych pytań. Najpierw jednak dziękuję Panu Doktorowi oraz Panu Magistrowi za zwrócenie uwagi na rozbieżność pogańską, heretycką i schizmatycką. Powołam się na źródło bezpośrednie i będzie to także częściowa odpowiedź Panu Doktorowi Kuranowi. Początkowo Skarga nie wymienia Lutra z imienia i jest to fragment, który się odnosi do innowierców w ogóle. Autor pisze: „Ariańska nauka przez tysiąc lat pod ławą piekielną gniła: dopiero ją uczniowie kalwińscy wyrwali. Ebiońska świeca przed 14 set lat pod korcem szatańskim leżała: dopiero ją Nowochrzczeńcy ukazują. Obrazoborska przed 800 lat w gnoju leżała: dopiero ją Hugonoci wykopali. Sakramentalska przed 600 lat zakopana była: dopiero ją Kalwin i Zwingiel wzniecił"[4]. On tu wymienia różne odłamy heretyckie. Nie wchodziłam szczegółowo w ten problem, bo nie było to przedmiotem kazania. Luter, przywołany z imienia, pojawia się w dalszym akapicie, w którym Skarga, krytykując nauki innowiercze stwierdza, że „z innego ognia świece swoje zapalili: od Lutra, od Kalwina, od Zwingla. Ich ogień z piekielnej zazdrości i nienawiści ku duchowieństwu wyszedł. Z piekielnej się pychy i nadętości rozumu […] wykrzosał, w którym żadnej pokory i cichości, i zgody apostolskiej i chrześcijańskiej nikt nie poczuje; z którego się nikt do pobożności i żywota dobrego i doskonałego nie zapali. Ale raczej do cielesności, rozpustności, swejwolej, każdy się z niego podnieci"[5].

Pan Doktor Kwosek zasygnalizował problem ciągłości tradycji. Jeśli dobrze zrozumiałam, sugeruje Pan, że nie można mówić o tej ciągłości.

Dr Jacek Kwosek:

Mówić można, tylko nie ma dowodów czysto empirycznych.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Ale słowne, leksykalne i kulturowe są. Skoro istnieją pewne toposy i archetypy, które funkcjonują nie tylko w tradycji literackiej, ale także w mentalności, rozumieniu, wartościowaniu pewnych przestrzeni, które nas otaczają, to jak najbardziej możemy mówić, że wyrastamy z jakiejś tradycji, jesteśmy jej dziedzicami i kontynuatorami. Łączy się to też z naszą indywidualną wrażliwością, która ma wpływ na wartościowanie poszczególnych zjawisk. W każdym razie możemy mówić o pewnych zjawiskach ciągłych, które się rozwijają i które być może są modyfikowane w procesie historycznoliterackim czy kulturowym.

Zwracam się do Pana Doktora Stolarczyka. Myślę, że w przypadku analizy jednego wybranego kazania szczegółowe wniknięcie w kwestie jezuickie byłoby zbędne. Pojawiłoby się wtedy zbyt wiele wątków i dygresji, które mogłyby zburzyć kompozycję wypowiedzi, a ja starałam się przedstawić tytułowy problem w sposób logiczny. Do Ignacego Loyoli odwołałam się tylko w kontekście etymologii jego imienia, która, nawiasem mówiąc, też nie jest jednoznaczna. Świadomie nie wchodziłam w struktury, filozofię, ideologię zakonu jezuitów.

[4] P. Skarga, *Kazanie na dzień ś. Marcina biskupa*, [w:] tenże, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 6, Lipsk 1843, s. 155.

[5] Tamże, s. 156.

Jeśli chodzi o pytanie Pani Doktor Kapuścińskiej o to, skąd wzięła się św. Katarzyna w moim przykładzie, odpowiadam: stąd mianowicie, że sam Skarga przywołuje ją w omawianym utworze. Porównuje św. Marcina do św. Katarzyny i św. Cecylii. Autor twierdzi, że św. Marcin należy do tej samej grupy sług Bożych, co św. Katarzyna, to znaczy tych, którzy „stali na świeczniku Bożym i świecili".

Dr Anna Kapuścińska:

Tu się zgadzam. Katarzyna jest świętą brewiarzową. Ale *Kazanie na dzień św. Katarzyny* to jest relikt polski, rękopiśmienny i leżący w zdefektowanej postaci w klasztorze. Skarga nie znał tego kazania i nie ryzykowałabym odwołań do tekstu, tylko do kultu św. Katarzyny, który w Kościele katolickim był mocny.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Chodziło mi o wykazanie podobnej kompozycji i budowy kazań. Obydwa utwory mają układ klamrowy, a w przypadku kazania Skargi jest to podwójny układ klamrowy. Najpierw pojawia się postać św. Marcina, która przywołana jest na zakończenie części pierwszej, a potem jeszcze raz w passusie hagiograficznym na zakończenie. I jeszcze jedna klamra — św. Marcin jest na początku i na samym końcu. Na początku i na końcu pojawia się także wywód o świetle. Światło kończy kazanie. Pomijałam w tym kontekście konstrukcje retoryczne, inwencję. Także to, że u Skargi elementy *docere* są wzbogacane przez *delectare*.

Dr Anna Kapuścińska:

Jest to niezbędne, bo nie może być ani samo *docere*, ani samo *delectare*.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Dokładnie. Chodzi o to, że mamy do czynienia z konstrukcją spójną, wyrastającą z tradycji retorycznej. Co z tej retoryki wynika? To, że argumenty są w większym stopniu asymilowane przez potencjalnego odbiorcę, gdyż nie są pozbawione warstwy oddziałującej na naszą percepcję świata. W kilku momentach Skarga straszy tych, którzy ufają zmysłom i „za obcym ogniem pójdą". Wprowadza przy tym elementy eschatologiczne.

Skąd wniosek, że innowiercy naśladowali Skargę? Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie w tej chwili, ale pisze o tym Zbigniew Zielonka i ja powołuję się na jego ustalenia[6]. Natomiast to, że styl Skargi był akceptowalny nie tylko w środowiskach katolickich, ale także w protestanckich, nie odnosi się bezpośrednio do kwestii konfesyjnych, tylko do leksykalnych.

Dr Anna Kapuścińska:

Nie był to więc styl Skargowski, tylko po prostu dobra szkoła humanistyczna, cycerońska łacina przetransponowana na możliwości języka polskiego. Podobnie do Skargi pisze choćby Jakub Górski — te same struktury zdaniowe.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Skarga cieszył się dużym autorytetem i dlatego pozwoliłam sobie stwierdzić, że miał swoich naśladowców. Recepcja romantyczna jest najlepszym przykładem na to, jak Skargę oceniano w procesie historycznoliterackim. Miałam zresztą na myśli nie tylko recepcję Skargi w późniejszych epokach, ale również opinię Jadwigi Sokołowskiej, która pisze o tym, że niektóre kazania Skargi mają taką samą rangę w Polsce, jak Bousseta we Francji. Sokołowska stwierdza, że te kazania należą do arcydzieł obu literatur[7].

Dr Halina Rusińska-Giertych (Uniwersytet Wrocławski):

Zacznę od pytania dotyczącego bibliografii. Istnieją takie opracowania, przede wszystkim bibliografia druków lwowskich Rudolfa Kotuli[8]. Autor wymienia tam sporo tekstów tłoczonych w drukarni jezuic-

[6] Z. Zielonka, *Piotr Skarga. „Żywoty świętych". „Kazania Sejmowe"*, [w:] *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 2, *Renesans*, red. A. Skoczek, Bochnia [2006], s. 344-345.

[7] J. Sokołowska, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 111.

[8] R. Kotula, *Bibliografia polskich druków lwowskich XVI-XVIII w.*, Lwów 1928.

kiej. Poza tym, oczywiście, *Bibliografia polska* Karola Estreichera. Jest jeszcze opracowanie ukraińskich badaczy Jarosława Isajewycza i Jakyma Zapaski[9]. Jest to katalog starodruków wydanych na Ukrainie.

Jeśli chodzi o porównanie drukarni lwowskiej i kaliskiej, to obie były tłoczniami prowincjonalnymi, jednak ta druga rozwijała się zdecydowanie prężniej. Wynikało to z faktu, iż oficyna kaliska dysponowała przywilejami i monopolem na tłoczenie określonych grup piśmiennictwa (m.in. w latach 1710 i 1726 konstytucji sejmowych, od 1744 podręczników na użytek szkół w Prusach i Wielkopolsce, od 1746 „Alwara", od 1769 słownika Grzegorza Knapskiego). Drukarnia lwowska była skromnym ośrodkiem lokalnym, powstała głównie dla potrzeb kolegium i tak naprawdę rozrosła się dopiero w latach czterdziestych siedemnastego wieku. Wówczas to zaczęła odbijać podręczniki dla wszystkich szkół jezuickich w Małopolsce i Rusi Czerwonej. I choć jej rozkwit, trwający do zamknięcia zakładu w roku 1773, był imponujący, to w opinii historyka jezuickiego — Stanisława Bednarskiego, wyrażonej w *Drukarzach dawnej Polski*[10], wśród tłoczni jezuickich lwowska ustępowała miejsca Wilnu, Poznaniowi i Kaliszowi.

Trzecie pytanie odnosiło się do publikacji drukowanych na potrzeby szkolne. Owszem, drukowano takie teksty. Była im podporządkowana także literatura piękna. Z drugiej strony te druki publikowano również z myślą o polskim środowisku intelektualnym, które niejednokrotnie sponsorowało wydawanie tekstów. Ambicją kolegium lwowskiego było koncentrowanie wokół siebie intelektualistów polskich. Analogicznie w przypadku drukarni stauropigialnej, gdzie drukowano książki cyrylickie, koncentrowano środowisko ruskie.

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI POŁUDNIOWEJ

dr Michał Kuran, *Hagiograficzny wizerunek świątobliwej wdowy Doroty Barzi — konstruowanie wzorców osobowych w kazaniu o. Adama Makowskiego „Roczna i wieczna pamiątka"*
dr Anna Reglińska-Jemioł, *Reminiscencje sztuki tanecznej w piśmiennictwie jezuickim*
dr Ireneusz Szczukowski, *Ciało skazańca. Wokół Przewodnika miłosiernego (Trakt VII) Marcina Józefa Nowakowskiego*

Dr Jacek Kwosek:

Ja bym powiedział jedną rzecz odnośnie ostatniego referatu. Tutaj można by nawiązać do słów z Ewangelii, że tylko Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda. Jeżeli my dzisiaj w coraz większym stopniu podejmujemy problematykę naszej korporalności, to musimy pamiętać, że wyłącznie ciało uduchowione jest nośnikiem sensu. Ciało nie zawierające w sobie żadnej intencjonalności samo nic nie mówi.

Dr Ireneusz Szczukowski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego):

Jedyną sygnaturą ciała była antropologia chrześcijańska. Można jeszcze dodać, że ciało było rozumiane przez pryzmat lektury Księgi Rodzaju. W Raju, jak tłumaczyli Ojcowie Kościoła, człowiek nie był nagi, lecz przyodziany szatą łaski. Można powiedzieć, że w dawnej kulturze jedynym liczącym się ciałem było ciało cierpiącego Chrystusa.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

W wystąpieniu Pana Doktora Szczukowskiego ciało zostało pokazane w sposób deprecjonujący, jako coś, co pozbawia człowieka duchowości. Natomiast czy w tym kazaniu jest jakakolwiek aluzja do sceny na Golgocie, gdzie Chrystus powiedział do skazańca: „Twoja wiara cię uzdrowiła i dziś jeszcze będziesz ze mną w Raju"?

Dr Radosław Rusnak:

W pierwszej kolejności mam pytanie do Doktora Szczukowskiego. Jak rozumie Pan sformułowane przez Pana nawiązanie do Bachtinowskiego dołu materialno-cielesnego? Ja zrozumiałem, że jest to prze-

[9] J. Isajewycz, J. Zapasko, *Pam'jatki knyżkovoho mystectva. Kataloh starodrukiv vydanych na Ukraini.* Knyha persza (1574—1700), L'viv 1981; Knyha druha, czastyna persza (1701—1764), L'viv 1984; *Knyha druha, czastyna druha (1765—1800)*, L'viv 1984.

[10] *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 6: *Małopolska — Ziemie Ruskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław 1960, s. 114.

strzeń, w której umiera to, co stare i grzeszne w tym skazańcu i jest szansa, że przez poniesione upokorzenie i cierpienie dojdzie do odrodzenia się nowego człowieka. Natomiast nie ma tu całego kontekstu kultury karnawałowej.

Drugie pytanie odnosi się do Pani Doktor Reglińskiej-Jemioł. Zrozumiałem, że obecność tańca w teatrze jezuickim jest konsekwencją rozpowszechnienia się trendów tanecznych w całej ówczesnej kulturze. Czy samo wprowadzenie scen tanecznych ma związek z poszukiwaniem nowożytnej formuły teatru w nawiązaniu do teatru antycznego — tak jak miało to miejsce w operze? Opera ma być tym bliższa modelowi antycznemu, że większy nacisk kładzie się na śpiew. A wiemy, że chór grecki nie tylko udzielał się wokalnie, ale też tanecznie. Czy istnieją jakieś teoretyczne teksty mówiące o genezie tego zjawiska?

Dr Ireneusz Szczukowski:

Do Doktora Kurana. Czy w omawianym kazaniu pojawiają się odwołania do tekstu św. Hieronima *Adversus Jovinianum*, gdzie pojawia się spór o wyższość dziewictwa nad małżeństwem? Czy to kazanie nie jest pokłosiem sporów między katolikami i protestantami także o wyższość dziewictwa i wdowieństwa nad małżeństwem? Czy dotarł Pan do kazań dotyczących Zofii Tylickiej, Gostomskiej i Ostrogskiej?

Dr Anna Kapuścińska:

Do Pana Doktora Kurana. Czy jest możliwe, że możemy mówić o pokłosiu Skargowskiego rozumienia świętości i propagowaniu jej dla każdego? Hagiograficzne wzory Skargi zaraz po jego śmierci weszły w sferę obiegu popularnego, ale może w elitarnym środowisku jezuickim ta idea, przynajmniej w produkcji kaznodziejskiej, przetrwała.

Natomiast do Pana Doktora Szczukowskiego mam pytanie, czy możliwe, że oprócz wizerunku Chrystusa miały tu wpływ wizerunki innych męczenników?

Dr Anna Reglińska-Jemioł:

W odpowiedzi na pytanie dotyczące teoretycznych traktatów, w których poruszana była sprawa teatru antycznego, mogę się odwołać do dzieła Menestriera, które skrótowo Państwu przedstawiłam, tej pierwszej encyklopedii tańca. Autor dokonuje przeglądu sztuki tanecznej od czasów najdawniejszych, powołując się na teoretyków, w tym na Lukiana z Samosat, który napisał traktat o tańcu. Dostrzega zatem wagę rozwoju myśli tanecznej od czasów najdawniejszych. Wydaje mi się jednak, że fenomen tańca w tym okresie na scenach jezuickich łączy się z kulturą dworską, etykietą, modą i pewnym rodzajem edukacji. W tym czasie pojawił się Ludwik XIV i rozwój tańca kojarzyć należy z jego osobą. Moda przenoszona przez jezuitów przedostawała się także do naszego kraju, choć w mniejszym stopniu niż to było na Zachodzie. Taniec na scenach szkolnych opierał się na krokach tańca, który dziś nazwalibyśmy towarzyskim, czyli mogliśmy oglądać tam na przykład kroki menueta czy gawota.

Dr Michał Kuran:

Odpowiem najpierw na pytanie Pana Doktora Szczukowskiego. W kazaniu nie pojawiły się żadne odwołania do św. Hieronima. Nie ma też nawiązań do sporu katolików i protestantów o wyższość dziewictwa nad małżeństwem. Autor zakłada milcząco, że bohaterka wyszła za mąż i nie rozwija dalej wątku. Chwali zalety wdowieństwa, ale w żadnym wypadku nie deprecjonuje małżeństwa. Nie poszukiwałem też kazań poświęconych innym heroinom kontrreformacji. W omawianym przeze mnie utworze występuje jednak matka Anny Alojzji Ostrogskiej, co pokazuje pewną tradycję życia w stanie wdowim w tej rodzinie.

Co do pytania Pani Doktor Kapuścińskiej, myślę że jak najbardziej tak — jest to pokłosie Skargowskiego rozumienia świętości. Zwróciłbym jeszcze uwagę na pewne wykorzystanie kazania rocznicowego (równie dobrze mogło to być kazanie pogrzebowe) z włączeniem do niego tendencji hagiografizującej, a poza tym wprowadzenie współczesnych, a nie jak w *Żywotach świętych*, odległych bohaterów. Autora interesowała biohagiografia i musiała to być kontynuacja działalności Skargi.

Dr Ireneusz Szczukowski:

Jeżeli chodzi o odwołanie do sceny z Ewangelii według św. Łukasza, to u Nowakowskiego nie znalazłem nawiązań.

Jeśli chodzi o Bachtina, użyte sformułowanie o dole materialno-cielesnym było obecne w moim tekście jako pewna klisza czy metafora pozostająca w oderwaniu od Bachtina.

Natomiast co do wypowiedzi Pani Doktor Kapuścińskiej, przyznam Pani rację. Kod Prudencjusza, szerzej opisów męczeństwa w pismach apologetów i Ojców Kościoła byłby istotny, przy czym skazaniec byłby naznaczony dawką cierpienia, tak samo jak męczennik, ale byłby nośnikiem negatywności ciała i grzechu — w przeciwieństwie do świętości męczennika.

Dr hab. prof. UŁ Krystyna Płachcińska:

Mam jedną ogólną uwagę. Zauważcie Państwo, jak bardzo naszą różnorodną tematykę zdominowała cielesność w krańcowym wydaniu. Zastanawia mnie, jak to jest, że w piśmiennictwie zakonnym cierpienie i erotyzacja *sacrum*, wręcz fascynacja nimi, występuje aż w takim natężeniu? Inna rzecz, że aby wyrazić miłość, jakkolwiek byśmy ją rozumieli, mamy w języku do dyspozycji tylko topikę erotyczną.

Dr Jacek Kwosek:

Można by pokusić się o łatwe psychologizowanie — jak się jest zakonnikiem, to ciało bardziej doskwiera, udręcza, i nie chodzi tu bynajmniej tylko o sferę seksualności.

Dr Anna Kapuścińska:

W przypadku pisarzy starochrześcijańskich to chyba wcale nie było łatwe psychologizowanie, lecz intuicja. Tam, gdzie trzeba się wyrzec ciała, pojawia się pożądanie w krańcowym wydaniu. W żywocie św. Hilariona pojawia się passus o dwóch męczennikach, z których pierwszy wysmarowany jest miodem i gryzą go muchy, a drugi jest przywiązany miękkimi girlandami do łoża i kuszony przez nierządnice. Ten drugi właśnie odgryza sobie język i pluje nim kobietom w twarz, by zahamować ból pożądania. Wydaje się, że wszędzie w myśli chrześcijańskiej, gdzie pojawia się odrzucenie cielesności, w podtekście będzie erotyka. Można też powołać się na współczesne badania nad poezją zakonną. Badaczki zajmujące się poezją zakonnic dowodziły, że miłość do Chrystusa, jakkolwiek bardzo czysta i nieskalana, przekazywana jest przez pryzmat języka cielesności i kod erotyczny.

Dr Jacek Kwosek:

Jeśli chodzi o sytuację poddawania ciała umartwianiu, to nawet nie są intuicje, ale po prostu fakty. Człowiekowi przychodzą do głowy takie myśli, o które by siebie nie podejrzewał. Co więcej, jest to w pewnym sensie sytuacja komfortowa, bo o wiele łatwiej jest zlokalizować własne żądze jako wroga niż własną pychę. Jeśli chodzi natomiast o łączenie cierpienia i miłości, to jest taki wiersz George'a Herberta, w którym pojawia się metafora sadu, którego się przycina:

Niechaj mnie, zlęknionego, Boża dłoń OTOCZY
Niech raczej nóż Twój ostry soki ze mnie TOCZY
Niżbym miał poczuć, Panie, żeś odwrócił OCZY[11].

Dr Michał Kuran:

Chodzi zatem o ascetyczne doświadczenie ciała poprzez umartwienie w celu kształtowania heroizmu duszy.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

W *Emblematach* Zbigniewa Morsztyna, o których wczoraj wspominałam, wciąż pojawiają się żądze. Oblubienica wielokrotnie powtarza: „O, niechaj krzyżuję żądze, które w sobie czuję". A zatem ona chce swoje pragnienia i cielesność ukrzyżować jako sferę grzeszną, ale z drugiej strony tylko za pomocą takiego języka może wyrazić swe dylematy.

[11] G. Herbert, *Raj*, przeł. St. Barańczak, „Ogród" 1991, nr 3, s. 45. Wiersz pochodzi ze zbioru *The Temple. Sacred poems and private ejaculations*, ed. N. Ferrar, Cambridge 1633.

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI POPOŁUDNIOWEJ

dr Jacek Kwosek, *Inspiracje filozoficzne w „De acuto et arguto" Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*
mgr Piotr Dąbrowski, *Idee wychowania moralnego i obywatelskiego w „Rozmowach konwiktorów" ks. Antoniego Wiśniewskiego SchP*
dr Dorota Szagun, *Cztery cnoty zakonne w XVI-wiecznej regule zakonu św. Klary*

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Mam jedną refleksję w związku z wystąpieniem Pana Doktora Kwoska. Chodzi konkretnie o cytowanego węża. Jak rozumiem, w pierwszym znaczeniu występował on jako desygnat, w drugim — jako pojęcie, które określa ten desygnat. Trzeci aspekt to sfera mentalna — to, jak my sobie wyobrażamy węża. A co ze sferą metaforyczną?

Mam jeszcze pytanie do Pani Doktor Szagun. Spotkałam się z interpretacją etymologiczną słowa ubóstwo, że pochodzi ono od wyrażenia przyimkowego „u Boga". Nie ma to nic wspólnego z biedą. Tak właśnie można tłumaczyć biblijny zwrot „błogosławieni ubodzy duchem". Czy reguła Urbana IV z 1263 roku, którą Pani przywoływała, nie odnosi się do sfery duchowej, a nie materialnej? Wydawało mi się, że „ubodzy duchem" to ci, którzy się nie wynoszą, pokorni. Chodzi tu o grzech pychy.

Dr Jacek Kwosek:

Drugie znaczenie węża odnosiło się do samego wyrazu — tego, jaki on jest. Nazwa ma dwie strony. Jedna to zawartość treściowa, a druga to „fizyczność" tej nazwy. Supozycja materialna to fizyczna strona nazwy. Dodam tylko, że Sarbiewski nic nie pisze w *De acuto et arguto* na temat supozycji prostych i podobnych rzeczy. Supozycje odnoszą się tylko i wyłącznie do tego, w jaki sposób używa się danych terminów dosłownie. W przypadku metafory dochodzą jeszcze dodatkowe mechanizmy.

Mam jeszcze pewną uwagę odnośnie do zwrotu „błogosławieni ubodzy". To pojawia się w Ewangelii św. Mateusza, natomiast u św. Łukasza pojawia się tylko „ubodzy". I ta druga wersja jest wersją pierwotną. Wersja św. Mateusza jest pewnego rodzaju dodatkiem. Cały dowcip polegał jednak na tym, aby właściwie oddać sens hebrajskiego słowa *anawim*. *Anawim* to ludzie, którzy nic nie mogą, nie liczą się. Ci właśnie są błogosławieni. Dlatego Mateusz pisze „ubodzy duchem", to znaczy tacy, którzy nie chcą znaczyć, nie chcą być możni. Drugi sposób oddania sensu słowa *anawim* to „błogosławieni, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości".

Dr Anna Kapuścińska:

A jak to brzmiało w bulli papieskiej? Pewnie jako dosłowne tłumaczenie ubóstwa materialnego. Czy to będzie od *miserum*, czy od *pauperum*, to na jedno by wyszło. Na przełomie XV i XVI wieku znaczenia tych wyrazów były utożsamiane. Niestety, wtedy łacina patrystyczna odeszła już w zapomnienie, stąd podobne zjawiska. Jak kto znał łacinę, tak sobie ją tłumaczył.

Dr Jacek Kwosek:

Mam jeszcze jedną refleksję do referatu Pana Dąbrowskiego. Mówił Pan, że oni zwalczali deistów. A zatem uznajemy, że deistami byli Macchiavelli i Rousseau (co do tego drugiego sam nie jestem pewien), a zatem ludzie, którzy niekoniecznie mieli ochotę rozstrzygać to, czy Pan Bóg ingeruje w dzieje świata, czy jest tym Bogiem odległym, który tworzy świat, a następnie abdykuje. Stąd ogólna refleksja, że być może pojęcie „deizm" odnosi się nie tyle do konkretnego stanowiska filozoficznego czy teologicznego, lecz do pewnego nurtu myślowego, który staje w jakiejś opozycji do chrześcijaństwa. Tu mieściłby się Macchiavelli, który twierdził, że chrześcijaństwo, jako doktryna polityczna, zawiodło.

Dr Dorota Szagun (Uniwersytet Zielonogórski):

Zacznę od etymologii wyrazu „ubogi". Wiele terminów ze sfery religijnej, w tym Bóg, nie wywodzi się tylko z zapożyczeń, ale ma charakter prasłowiański, czyli są to tak zwane neosemantyzmy. Jeśli zatem chodzi o wyraz „ubogi", to pierwszym znaczeniem nie jest „Bóg", tylko „bogactwo". Kierunek etymologiczny jest więc zupełnie odwrotny w stosunku do tego, jaki sugerowali Państwo — nie „ubogi" od „Boga", tylko „Bóg" od „ubogiego". „Ubogi" to ktoś, kto nie posiada majętności, sławy, „niebogaty".

Stąd dopiero „Bóg", który jest dawcą siły, majętności, bogactwa i tak dalej — wyraz ten to neosemantyzm. W epoce przedchrześcijańskiej wyraz „bóg" oczywiście istniał, lecz nie miał kontekstu religijnego, podobnie jak „piekło". Prasłowianie oddawali cześć swoim bóstwom z imienia. Nie było jednej istoty najwyższej, więc i leksem na jej określenie nie był potrzebny. Neosemantyzacja dotyczyła wielu wyrazów, które weszły do języka wraz z chrześcijaństwem. Chociaż już na płaszczyźnie staropolszczyzny można by się zastanawiać, czy słowo „ubogi" rzeczywiście nie funkcjonowało w dwóch znaczeniach: „u Boga" i „niemajętny"?

Czy reguła, o której mówiłam, odnosi się do sfery duchowej, czy materialnej? Starałam się wykazać, że choć pierwiastki duchowe były obecne, to sama reguła nie odnosi się do sfery duchowej. Reguła nie porządkuje tego, w co siostry miały wierzyć — od tego jest Biblia, pisma Ojców Kościoła i tak dalej. Reguła natomiast porządkuje fizycznie życie wspólnoty. Jest zatem mowa o tym, jak mają wyglądać drzwi, jak mają być zamykane, które ściany mają być murowane.

Co do sprawy oryginału, zakłada się, że istniał tekst łaciński. Natomiast sam tekst odpisu sporządzony był przez kilku skryptorów. Reguła musiała być czytana, a zatem istnieje hipoteza, że jej tekst ulegał zaczytywaniu i pojawiała się konieczność ponownego spisywania. Stąd nie można na tę chwilę ustalić, czy jest to odpis oryginału, czy może którejś z wcześniejszych wersji polskich. Abstrahując od tekstu reguły, cała rzeczywistość, w jakiej reguła powstawała, mówi o tym, że wszystkie inne akty konstytutywne dla wspólnoty klarysek zmierzały do tego, aby osobny przywilej ubóstwa, w znaczeniu nieposiadania majątku klasztornego, wyrugować z całego zbioru reguł. Reguła wprowadza poniekąd dwa osobne terminy — czym innym jest ubóstwo, a czym innym brak własności. Pod tym względem wydaje się uprawnione mówienie, że o ile brak własności jest przez tę regułę podtrzymywany, o tyle brak majątku już nie. Stan majątków klasztorów klarysek w Polsce był dość pokaźny.

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI WIECZORNEJ

dr Małgorzata Mieszek, *„Od miękkich niewieścich afektów daleki umysł", czyli Jan Bielski wobec Stanisława Konarskiego*

Joanna Woron, *Reminiscencje antyczne i staropolskie w „Opisaniu Kalinowskich" ks. Hermana Drobiszewskiego*

mgr Agata Wdowik, *Debiuty literackie pokolenia Ignacego Krasickiego*

Dr Radosław Rusnak:

Referat Pani Agaty Wdowik był jednym z niewielu, który oddaje spektrum wiedzy ogólnej. Mam uwagę do ostatnich kilku akapitów, stanowiących podsumowanie Pani referatu. Wydawało mi się, że pokolenie traktuje Pani jako umowną kategorię, mającą dać pewne orientacyjne wnioski co do „przejścia kulturowego". Zastanawiałem się, w jakim znaczeniu używa Pani słowa pokolenie. Wydaje mi się, że chodzi tu o szeroki zakres pojęcia, czyli przy uwzględnieniu wszystkich możliwych odmienności, jakie dzielą ludzi urodzonych mniej więcej w tym samym czasie. W związku z tym mam kolejne pytanie, czy uważa Pani, że to pojęcie jest w ogóle nośne dla chronologizacji i periodyzacji literatury dawnej?

Mam też pewne uwagi do wystąpienia Pani Joanny Woron. Michałowska ustaliła[12], że błędnie uznaje się Szołuchę za autora *Historyj dziwnych i niezwyczajnych*. Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku przyjmuje się, że autorem ich jest Tomasz Stefan Nargielewicz. Poza tym wspomina Pani o koniu trojańskim. On pojawia się w *Eneidzie*, a nie w *Iliadzie*. Ponadto skonstatowała Pani zdecydowanie analogię między polonizacją, czyli przesycaniem adaptacji obcych wzorów w romansach elementami polskimi, i europeizacją, czyli inkrustowaniem tekstu oryginalnego nawiązaniami do literatury obcej. Ja nie widzę tu analogii. Wpisywanie kontekstu kanonicznych tekstów jest powszechnym elementem praktyki literackiej. I ostatnia rzecz. Tonacja adaptacji *Trenu X* ma charakter poważny, tak? Czy jednak wobec odmiennej formy gatunkowej, w jakiej ten tekst się pojawia, nie można by uznać go za parodię, wziąwszy pod uwagę, że romanse stały o wiele niżej w hierarchii gatunkowej? Czy, Pani zdaniem, nie jest to naruszenie *decorum*?

[12] T. Michałowska, *„Różne historyje". Studium z dziejów nowelistyki staropolskiej*, Wrocław 1965.

Dr Krystyna Krawiec-Złotkowska:

Ad vocem. Zdaję sobie sprawę z tego, że Pani Joanna Woron oparła się na utrwalonej w tradycji literackiej (profesorowie Pelc i Grzeszczuk) interpretacji tego tekstu — że jest to tren lamentacyjny, gdzie dochodzi do całkowitego załamania się światopoglądu itp. Ta interpretacja budzi mój wewnętrzny sprzeciw. Nie odczytuję *Trenu X* w kategoriach lamentu i rozpaczy ani też w kategoriach załamania światopoglądowego. Uważam, że ten utwór ma od początku do końca charakter erudycyjny. Powiem prowokacyjnie, że Kochanowski popisuje się tam własną wiedzą na temat możliwości egzystencji duszy po śmierci człowieka. Słowa „gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest" nie muszą być wcale traktowane jako świadectwo zwątpienia w życie pozagrobowe. „Jeśliś jest" odnoszę do epikureizmu. Epikurejczycy mówili, że dusza jest śmiertelna, tak jak ciało, stąd chociażby słynne *carpe diem*. Jest to zatem potencjalna możliwość, że dusza nie ma bytu pośmiertnego. Pisałam o tym już piętnaście lat temu[13], ale zasięg czytelniczy był bardzo lokalny. Niedługo zamierzam do tematu wrócić i poszerzyć spektrum analizy w oparciu o inne utwory Jana Kochanowskiego; w związku z tym również chcę rozwinąć problematykę *Trenu XIX*, w którym pojawia się matka. Słowa, które wypowiada: „Ludzkie przygody ludzkie noś", odczytywane przez Pelca i Grzeszczuka jako pogłębiony humanizm chrześcijański, są, według mnie, powrotem Kochanowskiego do źródeł. Matka ujawnia się jako archetyp, pierwszy nauczyciel — jeszcze przed filozofami. Wracając do *Trenu X*, nie wyobrażam sobie, żeby Kochanowski mógł zapomnieć o epikureizmie, będącym przecież przez dwadzieścia lat niemalże jego religią. Z nauczycielem można się nie zgadzać, ale w żadnym razie nie można go zlekceważyć. Powracając już do Pani wystąpienia, uważam, że powinna Pani zaznaczyć, na czyją interpretację *Trenu X* powołuje się.

Mgr Joanna Woron:

Odnośnie parodii, o której wspomniał Pan Doktor. Wcześniej nie odczytywałam tego tekstu pod tym kątem, ale jest taka możliwość. Odczytam Państwu parafrazę *Trenu X*. Uważam, że przyda się w dyskusji.

Oto Lament Ochmistrzyni z *Opisania Kalinowskich*:

Panno moja, gdzie mi się podziała,
Czyliś żywo porwana z śmiertelnego ciała?
Czyliś gdzie z Prozerpiną w ostatnie odnogi
Wezbrała Tyzyfona? Czyliś uwieziona
Precz od nieślachetnego za Wisłę Jazona
I za miałki Dziurdzistan? Który mi opowie
Demofoon o twojej nieświadomej głowie?
Czy Pegazów lotnemi uniesiona pióry,
Tańce wodzisz na górze Helikonie z córy
Jowisza? Czy tyrana wozem podziemnego
Zawieziona do gaju stąd Elizejskiego?
Czyli Cię orle skrzydli z tak wieży wysokich
Na Apenin wyniosły, że wirów głębokich
Wisły zmierzyć nie mogłaś? Czy Gerydon który,
Dziś znowu odrodzony, wykradł z takiej góry —
Nie wiem. Czy, gdzie Wulkan na szczudle, za Tulen głęboki
I Islandy dalekie, zaniosły wyroki,
Które padły na ciebie, Boga Wszechmocnego?[14]

Dr Jacek Kwosek:

Czasami nawiązanie zależy od tego, jak my daną rzecz interpretujemy. A tu jest takie nawiązanie, że pasowałoby niezależnie od sposobu odczytania *Trenu X*.

[13] K. Złotkowska, *Gdzieśkolwiek jest…*, [w:] *Słupskie szkice polonistyczne. Zbigniewowi Zielonce z okazji Jubileuszu czterdziestu lat służby literaturze i nauce — przyjaciele, koledzy, współpracownicy*, Słupsk 1996, s. 173–179.

[14] H. Drobiszewski, *Opisanie Kalinowskich*, „Ze skarbca kultury" 1960, z. 1, s. 215.

Mgr Agata Wdowik (Uniwersytet Warszawski):

Przyznaję, że sama miałam obiekcje, jeśli chodzi o kategorię pokolenia. Początkowo zajmowałam się kategorią pokolenia biologicznego i badałam zależności pomiędzy określonymi elementami biografii przedstawicieli danego pokolenia (pochodzenie stanowe, podróże, poglądy polityczne). Ograniczony zasób danych z wieku osiemnastego, ale też brak możliwości ich weryfikacji sprawiły jednak, że zaczęłam nabierać coraz większych wątpliwości co do użyteczności kategorii pokolenia biologicznego.

Natomiast w badaniach nad procesem historycznoliterackim istotniejsza wydaje mi się kategoria pokolenia kulturowego, którego jedną z części składowych jest pokolenie literackie. Z kolei zakres tego pojęcia jest, to prawda, również niejasny. Słusznie też zauważył dr Radosław Rusnak, że posługuję się pojęciem pokolenia w jego szerokim znaczeniu, które — poza uwypuklaniem miejsc wspólnych — uwzględnia wszelkie możliwe odmienności, jakie są udziałem osób urodzonych mniej więcej w tym samym czasie. W badaniach nad piśmiennictwem dawnym kategoria pokolenia literackiego, pomimo swojej ogólności i niedoprecyzowania, wydaje mi się pożyteczna zarówno ze względu na wszystkie te pokoleniowe doświadczenia, które łączą, jak i te, które dzielą ludzi o zbieżnej dacie urodzenia, a które z różnym natężeniem, ale wpływają na współtworzone przez nich życie literackie, w tym, rzecz jasna, twórczość.

Innymi słowy, nie obstawałabym mocno przy stwierdzeniu, że pojęcie pokolenia literackiego można z sukcesem funkcjonalizować w celu ściślejszego uchwycenia periodyzacji literatury dawnej. Odnoszę jednak wrażenie, że kategoria pokolenia (biologicznego, kulturowego, literackiego), ze wszystkimi swoimi wewnętrznymi odstępstwami, ma jednak charakter porządkujący i sprzyja opowiadaniu o życiu literackim czasów dawnych.

Dr Jacek Kwosek:

Słowo znaczy to, co każemy mu znaczyć, a zatem wystarczy, że sobie Pani zdefiniuje pokolenie literackie tak, jak będzie się Pani podobało i zaznaczy tylko w przypisie, że zdaje sobie sprawę z niejednoznaczności pojęcia.

Mam jeszcze jedno pytanie do referatu Pani Doktor Mieszek. Czy Bielskiemu chodziło o to, żeby nie było nawet postaci kobiecych?

Dr Małgorzata Mieszek (Uniwersytet Łódzki):

Tak, to wynikało z ostatecznej wersji *Ratio studiorum*. W regule dla rektora wyraźnie zaznaczono, że nie należy na scenę „wprowadzać ani ról, ani kostiumów kobiecych". Inna sprawa, że w praktyce reguły dotyczące teatru były wielokrotnie przekraczane. Pisał o tym m.in. ks. Jan Poplatek w swoich *Studia chz dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*[15].

Dr Jacek Kwosek:

O ile dobrze pamiętam, to również Platon był przeciwnikiem odgrywania przez mężczyzn ról kobiecych, co jakoby sprzyjało rozwojowi ducha niemęskiego, który następnie przenosił się na życie. Zastanawia mnie jednak pewna niespójność. Z jednej strony to, co mówi Bielski, odnosi się tylko do teatrów konwiktowych, a z drugiej strony uważa, że tam, gdzie są role kobiece, rodzą się miękkie afekty i zamiast efektu katarktycznego mamy jego przeciwieństwo. Z tego wynikałoby, że tragedie, w których są postacie kobiece, nie wywołują efektu katarktycznego. Bielski zatem jakby mówi, że można wprowadzać role kobiece, ale i tak nie będzie to prawdziwa tragedia.

Dr Małgorzata Mieszek:

Bielski, niestety, nie unika pewnych nielogiczności i to zarzucali mu badacze. Warto dopowiedzieć, że należał on do pokolenia „awangardzistów" — tych, którzy uzyskali już nową edukację i byli otwarci na nowe wzorce, niemniej jednak nadal pozostawali zobligowani w stosunku do reguł zakonnych. To samo stanowisko powtórzył zresztą Bohomolec — u nas nie wolno, ale u innych proszę bardzo. Krótko mówiąc, ma się wrażenie, że Bielski broni tezy, która wobec następujących wokół zmian, jest czysto teoretyczna.

[15] J. Poplatek SJ, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957, *passim*.

Dr Anna Reglińska-Jemioł:

Kreacje kobiece były obecne w baletach. Było to, rzecz jasna, przyczyną krytyki ze strony jezuitów. Uczniowie malowali się, wkładali suknie i peruki w celu odegrania ról żeńskich, na przykład Wiosny. Mówiło się, że są osobne reguły dla całego zakonu, osobne dla Francuzów i osobne dla paryżan.

Dr Jacek Kwosek:

Chcę dodać, że w którymś z esejów Jana Kotta na temat Szekspira pojawia się spostrzeżenie, że dramatopisarz wykorzystywał to, że role kobiece odgrywali często młodzi aktorzy.

Sobota, 6 listopada 2010 roku

REFERATY WYGŁOSZONE W SESJI PRZEDPOŁUDNIOWEJ

dr Rafał Kępa, *Inkunabuły kanonickiej proweniencji w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego*
dr Magdalena Kuran, *Z problematyki kaznodziejstwa oo. reformatów*
mgr Karolina Agata Podleśna, *Wzorzec mariologii jasnogórskiej w spóźnionym „sarmatyzmie" na przykładzie panegiryku koronacyjnego „Splendor korony z dwunastu gwiazd…" (1717 r.)*
mgr Ewa Maciejczyk, *Symbolika światła w obrazie Maryi w wybranych pieśniach kręgu bernardyńskiego*
dr Katarzyna Kiszkowiak, *Topika Mater Dolorosa w „Rozmyślaniach dominikańskich"*

Dr Jacek Kwosek:

Do ostatniego wystąpienia. Pani Doktor Kiszkowiak mówiła, że te rozmyślania są z ducha średniowieczne, ponieważ autor puścił wodze fantazji, zrobił apokryf. Jest to opinia Górskiego i ja się z nią nie zgadzam. W czasach kontrreformacji pilnowano, aby różnego rodzaju nie sprawdzone historie nie były przekazywane, ale z drugiej strony, po okresie soboru trydenckiego, koncentrowano się na podkreślaniu roli Maryi. aby w ten sposób zaznaczyć sprzeciw wobec protestantyzmu. Tekst rozpatrywany przez Panią doskonale się w to wpisuje. Co więcej, generalnie nie pisano wówczas apokryfów o Matce Boskiej, ale za to teologowie — jeszcze XIX- i XX-wieczni — popuszczali wodze fantazji. Jeden z teologów informował na przykład, jak Maryja wyglądała. To wszystko podaję na odpowiedzialność Beinerta, który napisał o powyższych sprawach książkę[16]. Słuchając Pani tekstu, również miałem odczucie, że brzmi on średniowiecznie, ale myślę, że uzasadnienie, które Pani podaje za Górskim, nie będzie odpowiednie. Rzecz kolejna — mówi Pani, że skoro dominikanie kładli nacisk na intelektualne pogłębienie, a autor, mówiąc kolokwialnie, poszedł po bandzie i nie był dokładny, to w takim razie nie jest to tekst dominikański. Czy w XVI wieku jeszcze pilnowano poziomu dominikanów? Autor mógł być wykształcony, ale nawiązał do konwencji — a że nie był dokładny, to nic szczególnego. Poza tym, były różne stopnie dokładności. Dlaczego w ogóle uznaje się ten tekst za należący do duchowości dominikańskiej? Z uwagi na podkreślanie kultu Jezusa i Maryi. A może spojrzeć na to inaczej? To znaczy nie rozstrzygać, czy autor rzeczywiście był dominikaninem, czy nie, bo być może nie dysponujemy danymi na ten temat. W związku z tym możemy poprzestać na kwestii, czy tekst został sporządzony w kręgu duchowości dominikańskiej, czy nie.

Jeszcze uwaga do drugiego wystąpienia. Pani Doktor Kuran mówiła, że uczono się na Cyceronie, ale niekoniecznie stosowano się do jego zaleceń. Przypomina mi się spór azjanistów z attycystami. Zastanawiam się, na jakiej zasadzie opierano się na tym Cyceronie...

Dr Radosław Rusnak:

Odwołując się do przedmówcy, mnie również nie przekonuje argument odnośnie do domniemanej „niedominikańskości" autora. Przyczepiłbym się jeszcze do rozłożenia akcentów w przypadku Pani wypowiedzi. Topika *Mater Dolorosa* nakazywała spodziewać się położenia większego nacisku na sposób przeżywania samej Męki Pańskiej. Scena pożegnania Jezusa i wymiany spojrzeń, gdy odchodzi On w stronę Ogrodu Oliwnego, jeszcze nie jest samym spektaklem Pasji. W tym przypadku sama topika jeszcze się nie realizuje. Natomiast ja bym położył nacisk na wzmianki, które Pani podała, sumując wypowiedź. Być

[16] W. Beinert, *Drogi i bezdroża mariologii*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 1993.

może, ciekawe byłoby też postawienie pytania, jak się ma udział Matki Bożej wobec tego odkrycia reinkarnalności Chrystusa. Inna kwestia, która mogłaby wzbogacić wystąpienie, to jak się ma ujęcie cierpień Matki Bożej do innych przedstawień. Ja mam wrażenie, że są one niezwykle zbieżne.

I odnośnie wystąpienia Pana Doktora Kępy, mam tylko glosy. Nazwał Pan Józefa Flawiusza autorem pogańskim — z tym nie można się zgodzić. I druga rzecz — w reasumowaniu geograficznym tych druków ja bym zastąpił nazwy dzisiejsze nazwami historycznymi.

Dr Tomasz Stolarczyk:

Dwie sprawy. Najpierw kwestia poziomu intelektualnego dominikanów w XVI wieku. Początkowo ten zakon był bardzo uczony. Aby głosić Słowo Boże, trzeba było naprawdę sprawnych teologów. Z biegiem czasu zakon ten zaczął pomału podupadać — szczególnie w XVI wieku, kiedy reformacja przetrzebiła zakony i to chyba wszystkie, w tym dominikanów. Jeśli chodzi o prowincję polską, to, zwłaszcza na Śląsku, klasztory znikały w tempie błyskawicznym, nawet z dnia na dzień. Jeśli chodzi o tereny Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wyglądało to nieco lepiej, ale niewiele. W pewnym momencie sytuacja zaczęła się bardzo pogarszać, coraz mniej było w nich nowicjuszy. Na przykład w Łęczycy — jeśli w latach siedemdziesiątych XV wieku było trzynastu zakonników, to na początku XVI wieku, tych zakonników było zaledwie sześciu. Zaczęto więc przyjmować do zakonu ludzi, mówiąc brzydko, z łapanki, w dodatku właściwie nie wiadomo, czy umiejących czytać i pisać. Było tam, oczywiście, studium podstawowe łaciny, ale poziom intelektualny był coraz słabszy. W wizytacjach prowadzonych przez władze zakonu podkreśla się, że prowincja polska jest, mówiąc krótko, upośledzona dosyć mocno. Oczywiście, w niektórych klasztorach podejmowano próby reform, ale szło to z bardzo dużymi oporami. Dopiero w wieku XVII sytuacja zaczęła zmieniać się na lepsze.

Mam jeszcze uwagę do Doktora Kępy. Wydaje mi się, że we wszystkich zgromadzeniach istniał żelazny kanon lektur, który każda biblioteka musiała zawierać — wybrani Ojcowie Kościoła, potem Bellarmin, Skarga, Wujek i tak dalej. Mogły występować różnice w proporcjach — jednego autora było mniej, innego więcej, jeszcze innego nie było, ale generalnie pozycje powtarzają się. Mam w związku z tym pytanie: czy w zbiorach kanoników regularnych musiały być jakieś naprawdę żelazne pozycje, które były istotne głównie dla kanoników? W przypadku dominikanów byli to na przykład św. Tomasz i Piotr Lombard.

Dr hab. prof. UŁ Krystyna Płachcińska:

Nawiążę do wypowiedzi skierowanej do Pani Doktor Kiszkowiak. To był początek XVI wieku, więc niekoniecznie mogliśmy obserwować efekty, o których Pan mówi. Następnie, czy to nie jest tak, że popyt wytwarza pewną podaż? Że jest zapotrzebowanie na ten typ wykładów — prosty, odwołujący się do wyobraźni, który nawet bardzo wykształcony dominikanin tworzy i dostosowuje do możliwości i potrzeb odbiorców?

Dr Anna Kapuścińska:

Pani Profesor wyraziła moje myśli i podejrzenia. Już pod koniec XV wieku praktyka w wielu zgromadzeniach była taka, że doraźna potrzeba duszpasterska kształtowała określony typ dyskursu. Tekst danego autora, pisany na potrzeby wewnętrzne zakonu, nie miał nic wspólnego z jego produkcją zewnętrzną, która czasem schodziła do poziomu audytorium — i bardzo słusznie, bo audytorium miało z tego jakieś korzyści.

Po drugie, przestrzegałabym przed stosowaniem kryterium chrystocentryczności i mariocentryczności jako kryterium konstytutywnego. Jakie bowiem miały być te zakony? Chrystocentryczne i mariocentryczne. Jest to zatem kryterium dość śliskie.

Dr Jacek Kwosek:

Nie wspominając już o tym, że franciszkanie forsowali doktrynę o Niepokalanym Poczęciu, natomiast dominikanie szli za św. Tomaszem z Akwinu.

Dr Magdalena Kuran:

Do uwagi o Cyceronie. Dla mnie też jest intrygujące, że oni się uczyli na tym samym zestawie autorów, na tym samym podręczniku. Kiedy porównuję, co z tego wynieśli Wujek i Skarga, a co autorzy siedemnastowieczni, stwierdzam, że efekt jest zupełnie inny, choć wynika to zapewne po części z innego

charakteru epoki, z innego rozłożenia akcentów. Widać to szczególnie w zachowanych rękopisach z zakresu retoryki.

Dr Jacek Kwosek:

Cyceron nie był attycystą. U niego są wątki azjańskie, które on dopuszcza.

Dr Magdalena Kuran:

Dyskusji o stylu jest sporo wśród tekstów, które analizowałam, natomiast żaden z tych tekstów nie wyróżnia takiego podziału.

Mam jeszcze jedną uwagę w sprawie soboru trydenckiego. Intencjonalnie miał on być momentem przełomowym — choćby w kwestiach zerwania z tradycją apokryficzną; zabroniono używania sekwencji w liturgii. Mimo wszystko, niekoniecznie przeniosło się to na praktykę. Analizowałam kazania wielkopiątkowe z XVII wieku i liczba zastosowanych tam treści apokryficznych jest przeogromna. A zatem sobór trydencki wcale nie był takim jednoznacznym przecięciem pewnych zwyczajów.

Dr Rafał Kępa (Uniwersytet Łódzki):

Mam wątpliwości, czy tych starszych autorów, nie cechujących się szeroko pojętą starożytnością, istotnie można nazwać Ojcami. Zdaje się, że taką opinię o Skardze tu usłyszałem.

Natomiast jeśli chodzi o pytanie, które zadał Doktor Stolarczyk, trudno odpowiedzieć. Na pewno duchowość kanoników regularnych, których właściwie trudno nazwać zakonem — to forma wspólnotowego życia księży kanoników — oparta ona była na regule św. Augustyna i być może wyrażało się to w liczbie zachowanych egzemplarzy. Pytanie, czy św. Augustyn był tak istotny tylko dla kanoników regularnych? Jako Ojciec Kościoła na pewno mieścił się w kanonie pism obowiązkowych dla wielu zgromadzeń. Podobnie zresztą jak św. Tomasz.

Co do uwag Pana Doktora Rusnaka, nie pozostaje mi nic innego, jak przyznać Panu rację — zarówno w sprawie Józefa Flawiusza, którego zbyt pośpiesznie i ogólnie potraktowałem jako poganina, a w domyśle chodziło mi o autora niechrześcijańskiego, jak i nazewnictwa historycznego w miejsce współczesnego — geograficznego.

Dr Katarzyna Kiszkowiak (Uniwersytet Gdański):

Bardzo serdecznie dziękuję Państwu za wszystkie uwagi. Rozpoczynę od odpowiedzi Panu Doktorowi Kwoskowi. Jak zaznaczyłam, przytaczałam opinię Górskiego, ale uwzględnię kontekst, który Pan Doktor proponuje, bo podkreślanie roli Maryi w celu przeciwstawiania się protestantyzmowi, jest rzeczywiście bardzo istotne.

Jeśli natomiast chodzi o uwagę większości z Państwa o tę „dominikańskość" autora i tekstu, jesteśmy w bardzo trudnej sytuacji. Ciężko bowiem ustalić poziom intelektualny dominikanów w XVI wieku, nie możemy też powiedzieć, jak wykształcony był sam anonimowy autor. Natomiast sugestia, że autor mógł pisać swoje teksty na potrzeby konkretnego odbiorcy, niezależnie od dzieł, które mogły powstawać w zakonie dla potrzeb wewnętrznych, jest rzeczywiście cenna. Zgodzę się też z sugestią Pana Doktora Kwoska, aby dokonać zawieszenia sądów i nie pytać o autorstwo, lecz o usytuowanie tekstu w ramachpewnej duchowości.

W związku z wypowiedzią Pana Doktora Rusnaka, odnośnie topiki *Mater Dolorosa* powiem tylko, że w swoim wystąpieniu chciałam skupić się na wycinku utworu. Doskonale zdaję sobie sprawę, że cała Pasja składa się z różnych etapów i autor *Rozmyślań dominikańskich* te etapy uwzględnia. Pomiędzy początkowym i końcowym punktem węzłowym dzieła — scenami pożegnania w Betanii i scenami Ukrzyżowania — w kolejnych epizodach Męki widzimy Maryję na drugim planie, ale jest Ona stale obecna, co chwilę Jej postać powraca. Zgadzam się, że topika *Mater Dolorosa* miałaby największą wyrazistość w scenach końcowych, tylko moim zamiarem było skupienie się na scenach początkowych.

Dr Magdalena Kuran:

Chciałabym zasugerować, żeby bardziej ostrożnie używać pojęcia „gatunek", bo jednak panegiryk jest formą ponadgatunkową. Do pani Maciejczyk — kiedy pod koniec mówiła Pani o bernardynach i ich roli w rozwoju kultu pasyjnego, to jest to spojrzenie ahistoryczne, bo Pani mówi o XV wieku i osadza

tam stacje drogi krzyżowej, natomiast pojęcie stacji i drogi krzyżowej powstaje dopiero pod koniec XVII wieku i na początku XVIII, a w dodatku ustalili to nie bernardyni, lecz franciszkanie reformaci. Pojawia się też jeszcze przy Hozjuszu zbyt ogólnikowe stwierdzenie o dopuszczeniu tylko katolickich i starych — chodziło chyba o pieśni. Owszem, to jest związane z Trydentem, ale trzeba dookreślić, o co chodzi, zwłaszcza z tymi „starymi".

Chciałam podzielić się jeszcze jedną refleksją. Tutaj pojawił się apokaliptyczny obraz Maryi, obleczonej w Słońce, mającej Księżyc pod stopami i wieniec z gwiazd. Większość odbiorców jest przyzwyczajona do odczytywania tej postaci właśnie jako Maryi, natomiast ja spotkałam się w kazaniach Stefana Ponińskiego, jezuity z początku XVIII wieku, ze szczegółową analizą tego obrazu, gdzie autor dostrzegał w nim postać Marii Magdaleny — nawiasem mówiąc trochę nielogicznie, bo kiedy pojawił się wątek poczęcia dziecka, które zmiażdżyło głowę węża, to nie bardzo było wiadomo, co z tym zrobić. A zatem jeszcze w osiemnastym stuleciu hermeneutyka chrześcijańska nie utożsamiała postaci z apokaliptycznego obrazu wyłącznie z Maryją.

Dr Anna Kapuścińska:

Do wystąpienia pani Maciejczyk. Nie można używać terminu „topos Wniebowzięcia". To może być temat, ale na pewno nie topos. Może być topika solarna czy lunarna, ale nie topika Wniebowzięcia. Pani mówi o pewnych fabularnych zapleczach liryki maryjnej, ale kiedy Pani analizuje swoje teksty, nie mówmy o fabule utworu. Pani stwierdziła ponadto, że dopiero średniowiecze zaczęło eksplorować wątki maryjne, które nie były obecne w Biblii. Jednak akomodację wątków mariologicznych obserwujemy już w późnym antyku. W przypadku średniowiecza nie mamy natomiast jeszcze dokładnie zbadanych kanałów dystrybucji i innowacji tych wątków; być może częściowo zostały przetransponowane przez Hilarego z Poitiers. Natomiast średniowiecze na pewno znało, przynajmniej cząstkowo, odpryski wschodniej liryki maryjnej.

Dr hab. prof. UŁ Krystyna Płachcińska:

Nie możemy mówić wprost, a tak to zabrzmiało, o obrazie Maryi w Pieśni nad Pieśniami.

Dr Michał Kuran:

Uwaga do pani Karoliny. Jak rozumiem, tekst, który Pani omawia, został napisany na jakąś oficjalną okazję. A zatem nie mógł go pisać młody adept.

Mgr Karolina Agata Podleśna (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego):

Powiem tylko, że paulini jakby narzucają przypisywanie tego tekstu Juniewiczowi. W taki sposób figuruje to w bibliografii zakonu paulinów, ale ja tutaj nie mam pewności.

Dr Michał Kuran:

A co się da ustalić archiwalnie?

Mgr Karolina Agata Podleśna:

Niewiele. Ciężko jest dotrzeć do archiwum Jasnej Góry. Natomiast wszyscy za Estreicherem podają, że autorem jest Dionizy Jan Chełstowski.

Dr Michał Kuran:

A opis uroczystości?

Mgr Karolina Agata Podleśna:

Mówi nam o kilku autorach.

Dr Michał Kuran:

Ale mi chodzi o to, czy istnieje jakaś inna relacja z tej uroczystości?

Mgr Karolina Agata Podleśna:

Owszem, jest, ale nie ma tam mowy o tym kto jest autorem tego konkretnego tekstu. Prawdopodobnie podczas uroczystości były wygłoszone różne utwory panegiryczne.

Dr Anna Kapuścińska:

Jak rozumiem, chodzi o konwent, gdzie byli nowicjusze. A czy mamy informację, kto był mistrzem nowicjatu? Bo być może właśnie to on był autorem tekstu. Warto sprawdzić nazwiska opiekunów nowicjatu.

Mgr Karolina Agata Podleśna:

Wspomniałam, że konwent był fundatorem wydania i niekoniecznie musiał pochodzić stamtąd autor. Juniewicz był wówczas w nowicjacie, ale samo to nie jest dowodem autorstwa. Jednak późniejsze prace tego autora, zwłaszcza panegiryki, sugerują, że wykazywał się talentem już w początkach życia zakonnego, co zostało zauważone i wykorzystane przy okazji wrześniowej uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej.

Dr Michał Kuran:

To mogła być zbiorówka, chociaż ktoś tego pilnował. Sam podział na części to sugeruje. Można by także przyjrzeć się całości od strony stylistycznej.

Dr Anna Kapuścińska:

To by się nawet zgadzało. Zdarzało się, że w podobnych przypadkach kimś takim, to znaczy opiekunem literackim, był mistrz nowicjatu, i później było to wydawane.

Mgr Ewa Maciejczyk (Uniwersytet Łódzki):

Chciałam podziękować za wszystkie głosy. Zgodzę się z tym, że w przypadku Wniebowzięcia mamy do czynienia z tematem, a nie toposem.

Jeśli chodzi o Hozjusza, to on miał na myśli teksty paraliturgiczne. Zastanawiałam się, czy nie było to związane z *laudes dramaticae*, które wywodziły się z tradycji włoskiej i zawierały elementy pieśni o Słońcu, a ponadto należały do widowisk paraliturgicznych.

Dr Anna Kapuścińska:

Hozjusz zajął się bardziej wdrażaniem reformy trydenckiej, a włoskie źródła były mniej ważne.

ZAMKNIĘCIE OBRAD

Dr hab. prof. UŁ Krystyna Płachcińska:

Parę słów na zakończenie. Pierwsza refleksja: ogromna różnorodność materiału. Pewnie stanie się ona przyczyną rwania włosów z głowy dla redaktora monograficznego tomu, który będzie próbował ten materiał jakoś poukładać. Natomiast dla nas oznacza ona bogactwo inspiracji, i to jest wielki plus. Nie oczekiwałam, że będzie to aż taka różnorodność pod względem tematów, czasów i środowisk, w których się zanurzamy.

Druga refleksja: odniosłam wrażenie, być może mylne, ogromnej, miażdżącej wręcz przewagi problematyki dotyczącej działalności jezuitów. Nie chcę dociekać przyczyny tego; czy po prostu chętniej do nich sięgamy, czy może chodzi o lepszą dostępność źródeł, lepszy marketing? W każdym razie widać znaczną przewagę wystąpień im poświęconych w stosunku do innych zgromadzeń zakonnych.

Kolejna refleksja jest taka, że było to piśmiennictwo — paradoksalnie — bardzo bliskie życia. Ciągle dostrzec je można było tuż obok zainteresowań zakonnych. Zaryzykowałabym stwierdzenie, że nasza literatura zakonna była miernikiem tętna życia swojego czasu. Myślę sobie o pierwotnie planowanym tytule konferencji: „Za klasztorną furtą". A gdzież tu furta?! Jakie „za", jeśli ta furta jest szeroko otwarta? Tę szczególną bliskość obserwujemy zarówno w średniowieczu, jak i w baroku. Dotyczy to także bliskości w aspekcie metafor, toposów, stylistyki. Czasem jest ona tylko wskaźnikiem pulsu życia, a czasem ów puls pobudza, wyprzedza go w pewien sposób. To daje do myślenia.

Przede wszystkim jednak pragnę Państwu serdecznie podziękować za przyjazd i za to, że dzięki temu spotkaniu mamy napęd do dalszej pracy. Do tego, żeby znowu iść w nasze środowiska, gdzie nas szczególnie nie cenią i najchętniej by nas do rezerwatów pozamykali, dając jeść tylko tyle, by nie zamorzyć nas głodem. Tu natomiast widzimy, że my, staropolanie, jesteśmy liczni i silni; że czerpiemy z siebie nawzajem różne inspiracje; że jesteśmy zgromadzeniem, choć może nie zakonnym. Także raz jeszcze dziękuję za udział w konferencji.

Bibliografia

1. Księgozbiory, dokumenty i drukarnie

o. Anzelm Janusz Szteinke OFM, *Rękopisy doby staropolskiej prowincji małopolskiej reformatów w Bibliotece Głównej Prowincji Franciszkanów Reformatów w Krakowie*

Błażkiewicz H., *Studia w Małopolskiej Prowincji Reformatów 1623–1865*, „Nasza Przeszłość", t. 85 (1996): s. 99–136; t. 87 (1997): s.195–252.

Tenże, *Szkoła franciszkańska*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 287–366.

Błażkiewicz H., *Bonawenturyzm w franciszkańskich studiach teologicznych w Polsce*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski OFM, Niepokalanów 1976, s. 481–492.

Błażkiewicz H., *Szkotyzm w franciszkańskich studiach filozoficzno-teologicznych w Polsce*, „Studia Franciszkańskie", t. 3 (1988), s. 33–61.

Szteinke A. J., *Kraków — Biblioteka Główna Prowincji Franciszkanów-Reformatów*, [w:] *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*, oprac. K. Kamolowa przy współudziale K. Muszyńskiej, Warszawa 1988.

Tenże, *Źródła do dziejów Zakonu Braci Mniejszych Reformatów w Polsce oraz na Śląsku (1621–1900)*, [w:], *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, red. H. Gapski, C. S. Napiórkowski, J. Kłoczowski, t. 2, cz. 2, Niepokalanów 2003.

Anna Kapuścińska, *Staropolska kapucyńska twórczość hagiograficzna a straty w rękopiśmiennych zbiorach Warszawskiej Prowincji Kapucynów*

Block W., *Figury biblijne w „Vita secunda" zastosowane do św. Franciszka z Asyżu na tle wcześniejszej literatury hagiograficznej*, Lublin 2003.

Gadacz K. J. L., *Archiwa kapucyńskie w Polsce*, „Wiadomości Prowincji Krakowskiej Kapucynów" 1957, nr 2.

Gniecki C., *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV wieku*, Kraków 2005.

Jastrzębski A. A., *Katalog Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Nowym Mieście nad Pilicą*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce,* red. J. Kłoczowski, t. 4, cz. 2: *Polska Prowincja Kapucynów*, Lublin 1987.

Kapuścińska A., *„Żywoty Świętych" Piotra Skargi. Hagiografia — Parenetyka — Duchowość*, Szczecin 2008.

Zakony franciszkańskie w Polsce, t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów*, cz. 1–2, red. J. Kłoczowski, Lublin 1987.

Knihopis českych a slovenskych tisků od doby nejstarši až do konce XVIII. století, red. Z. V. Tobolka a F. Horák, t. 2 (tisky z let 1501–1880), cz. 7, Praha 1957.

Prejs R., *Kształtowanie się zasobu archiwalnego w zakonie męskim na przykładzie Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1993, nr 62.
Tenże, Marecki J., *Zarys historii kapucynów w Polsce*, Kraków 2004.
Trzysta lat kapucynów w Polsce 1681–1981. Materiały z sympozjum w Zakroczymiu 27–29 października 1981, Zakroczym 1987.
Vidal F., *Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making*, „Science in Context" 2007, nr 20.
„Z ziemi włoskiej do Polski…". Przybycie i zakorzenienie kapucynów w Polsce, red. A. Derdziuk, Lublin 2006.

Tomasz Stolarczyk, *Biblioteki klasztorne Braci Kaznodziejów w Gidlach, Łęczycy, Łowiczu, Piotrkowie Trybunalskim i Sieradzu i ich księgozbiory w XVII wieku. Analiza porównawcza*

Podmiotowa

Archiwum Polskiej Prowincji Dominikańskiej w Krakowie:
— *Copiarium privilegiorum et aliorum documentorum Conventus Lovicensis ab Anno 1600–1644*.
— *Copiarium privilegiorum Summorum Pontificum, regum, actum iudicalium et aliorum documentorum conventus Siradiensis Ordinis Praedicatorum spectantia 1377–1692*.
— *Kopiarz dokumentów dotyczących klasztoru OO. Dominikanów w Piotrkowie 1471–1610*.
— *Katalog książek biblioteki klasztoru OO. Dominikanów w Gidlach*.
Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, ed. B. M. Reichert, vol. 2: *Ab anno 1340 usque ad annum 1378*, Roma 1899, „Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica", t. 4.
Constitutiones antique Ordinis Fratrum Predicatorum, [w:] *De outsde constituties van de dominikanen. Vorgeschiedenis tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237*), wyd. A. H. Thomas, Leuven 1965.
Les constitutions des Freres Precheurs dans la redaction de s. Raymond de Peñafort (1241), wyd. R. Creytens, [w:] *De outsde constituties van de dominikanen. Vorgeschiedenis tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237*), wyd. A. H. Thomas, Leuven 1965.
Incipiunt instructiones Magistri Humberti De officiis ordinis, [w:] *B. Humberti de Romanis quinti Praedicatorum Magistri Generalis Opera De vita regulari*, ed. J. J. Berthier, vol. 2, Casali 1956.
Kopiariusz przywilejów i innych dokumentów konwentu łęczyckiego Zakonu Kaznodziejów 1387–1616, oprac. T. Stolarczyk, współpraca D. Gwis, Łęczyca 2009.
Zbiór formuł zakonu dominikańskiego prowincji polskiej z lat 1338–1411, wyd. J. Fijałek, Kraków 1938.

Przedmiotowa

Kosiński J. A, *Biblioteka konwentu dominikanów w Sieradzu na przełomie XVI i XVII wieku*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Warszawa 1975.
Łuczak Z., *Dzieje bibliotek w Sieradzu od powstania miasta do końca XX wieku*, Sieradz 2007.
Przygoda-Stelmach M., *Konwent i życie religijne dominikanów łowickich od XV wieku do początku XIX wieku*, „Roczniki Łowickie" 2011, t. 8.
Rosin R., *Rozwój polityczno-terytorialny Łęczyckiego, Sieradzkiego i Wieluńskiego (do przełomu XIV i XV wieku)*, „Rocznik Łódzki" 1970, t. 14 (17).
Staniszewski P., *Terytorium archidiakonatów: łęczyckiego i łowickiego w okresie przedrozbiorowym*, „Studia Loviciensia", R. 3: 2001.
Stolarczyk T., *Biblioteka łęczyckiego konwentu dominikańskiego i jej księgozbiór w początkach XVII wieku*, [w:] *Przestrzeń informacyjna książki*, red. J. Konieczna, S. Kurek-Kokocińska, H. Tadeusiewicz, Łódź 2009.
Tenże, *Biblioteka łowickiego konwentu dominikańskiego w początkach XVII wieku i jej księgozbiór*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych" 2010, nr 1–2 (30–31).
Tenże, *Księgi teologiczne i zbiory kazań w staropolskiej bibliotece dominikanów w Łowiczu*, „Roczniki Łowickie" 2012, t. 9.
Tenże, *Księgozbiory wybranych bibliotek klasztornych Braci Kaznodziejów w Polsce w XVII wieku na podstawie zachowanych inwentarzy*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum" 2010, t. 16.
Szostek I., *Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, *dz. cyt*.
Wierzchowski G., *Dzieje klasztoru dominikanów w Sieradzu. Od lat 30. XIII wieku do 1864 roku*, Sieradz 2012.

Rafał Kępa, *Inkunabuły kanonickiej proweniencji w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*

Gach P. P., *Kasata zakonów na Śląsku Pruskim w latach 1810–1811*, „Roczniki Humanistyczne", R. 26: 1987, z. 2.

Kocowski B., *Katalog inkunabułów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, Wrocław 1959.

Marciniak R., *Piętnastowieczny regulamin biblioteczny z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie*, [w:] *Discernere vera ac falsa. Prace ofiarowane Józefowi Szymańskiemu w 60 rocznicę urodzin*, red. J. Korolec i in., Lublin 1992.

Pobóg-Lenartowicz A., *A czyny ich były liczne i godne pamięci. Konwent klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do początku XVI wieku*, Opole 2007.

Taż, *Kanonicy regularni na Śląsku: życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999.

Świerk A., *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganiu*, Wrocław 1965.

Walter M., *Pruska sekularyzacja klasztorów w dziejach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, [w:] *Druga Konferencja Naukowa Komisji Bibliografii i Bibliotekoznawstwa Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 3–5 listopada 1954. Referaty i dyskusja*, Wrocław 1957, „Śląskie Prace Bibliograficzne i Bibliotekoznawcze", t. 4.

Wojtyska H. D., *Czytelnictwo i biblioteka u kanoników regularnych laterańskich kongregacji Bożego Ciała (XV–XVIII wieku)*, [w:] *Kanonicy regularni laterańscy w Polsce. Studia z dziejów kongregacji krakowskiej*, red. Z. Jakubowski, Kraków 1975.

Wojtyska H. D., *Nauka i nauczanie kanoników regularnych na przykładzie kongregacji Bożego Ciała*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, Lublin 1975.

Zielińska E., *Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku w II połowie XV wieku*, [w:] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, M. Derwich, Opole 1995.

E. Zielińska, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469–1563*, Lublin 2002.

Magdalena Kuran, *Dzieła historyczne w XVII-wiecznym księgozbiorze oo. reformatów krakowskiego klasztoru św. Kazimierza*

Podmiotowa

Index Totius Bibliothecae Patrum Reformatorum Conventus Cracoviensis ad Sanctum Casimirum Anno Domini 1648.

Index Bibliothecae FF. Minorum Reformatorum: Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno Domini 1671

Index Totius Bibliothecae PP. Reformatorum […] *Anno Domini 1689*.

Przedmiotowa

Dąbkowska-Kujko J., *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010.

Puchowski K., *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej (1565–1773)*, Gdańsk 1999.

Pasiecznik J., *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, Kraków 1978, „Biblioteka Krakowska" nr 119.

Janik B., *Księgozbiór Ojców Franciszkanów-Reformatów w Bieczu i jego funkcja społeczna (do kon. XVIII wieku)*, Kraków 2002 [maszynopis].

Andrzej Wałkówski, *Pochodzenie kancelaryjne dokumentów — sołtysa Piotra, Racibora Wojcechowicza oraz trzech przedstawicieli rodu Odrowążów dla klasztoru cystersów w Mogile z lat 1228–1231*

Podmiotowa

Archiwum Cystersów Mogilskich w Krakowie, Dyplomy pergaminowe, sygn. 6, 7, 10, 12.

Zbiór Dokumentów Klasztoru Mogilskiego przy Krakowie, wyd. E. Janota, Kraków 1865.

Przedmiotowa

Bielińska M., *Kancelaria Władysława Łokietka w latach 1296–1299. Ze studiów nad kancelarią wielkopolską*, „Studia Źródłoznawcze" 1961, t. 6.

Gieysztor A., *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 2009.

Grabowski J., *Ze studiów nad dokumentami i kancelarią Siemowita III księcia mazowieckiego (1342–1360)*, „Miscellanea Historico-Archivistica" 1994, t. 4.

Gut A., *Formularz dokumentów książąt zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, Szczecin 2002.

Heinemeyer W., *Studien zur Gotischen Urkundenschrift*, Köln 1962.

Mazur Z., *Studia nad kancelarią księcia Leszka Czarnego*, Wrocław 1975.

Mieszkowski K., *Studia nad dokumentami katedry krakowskiej XIII wieku. Początki kancelarii biskupiej*, Wrocław 1974.

Pirożyński M., *Zakony męskie w Polsce*, Lublin 1937.

Semkowicz W., *Paleografia łacińska*, Kraków 2002.

Stożek J. OCist., *Przedmowa*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000.

Wałkówski A., *Dokumenty i kancelaria księcia legnickiego Henryka V Grubego*, Wrocław 1991.

Tenże, *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach biskupów krakowskich i innych duchownych diecezji krakowskiej do końca XIII wieku*, [w:] *Scriptura. Diploma. Sigillum*. Prace ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Bobowskiemu, red. J. Karczewska, J. Zdrenka, Zielona Góra 2009.

Wałkówski A., *Obecność cech kancelaryjnych mogilskiego skryptorium w dokumentach królów i książąt polskich oraz ich urzędników do końca XIII wieku*, [w:] *Kościół i państwo w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. M. Stawski, Warszawa 2008 [druk 2009].

Wałkówski A., *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Zielona Góra 1996.

Tenże, *Skryptorium klasztoru cystersów w Mogile do końca XIII wieku*, Łódź 2009.

Tenże, *Studia nad autentycznością dokumentu krakowskiego sołtysa Piotra dla cystersów mogilskich z 1228 roku*, [w:] *Ludzie i książki. Studia i szkice bibliograficzno-biograficzne. Księga pamiątkowa dedykowana Profesor Hannie Tadeusiewicz*, red. E. Andrysiak przy współpracy J. Koniecznej, A. Walczak-Niewiadomskiej i M. Rzadkowolskiej, Łódź 2011.

Tenże, *Z badań nad skryptorium mogilskim do końca XIII wieku*, [w:] *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opatowi dr. Eustachemu Kocikowi OCist*, red. A. M. Wyrwa, Poznań 2007.

Grzegorz Trościński, *Kancjonał radomskich bernardynów ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Z dziejów zasobu pieśni religijnych polskich franciszkanów obserwantów*

Podmiotowa

Rkps. Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, sygn. L 1684.

Rkps. Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, sygn. L 1642.

Bartoszewski W., *Parthenomelica albo pienia nabożne o Pannie Naświętszej*, Wilno 1613.

Bogurodzica, oprac. J. Woronczak, wstęp językoznawczy E. Ostrowska, oprac. muzykologiczne H. Feicht, Wrocław 1962, „Biblioteka Pisarzów Polskich", seria A, nr 1.

Jagodyński S. S., *Pieśni katolickie nowo reformowane z polskich na łacińskie a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone*, b.m.r.

Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku, wyd. B. Krzyżaniak, Kraków 1980.

Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI, zebrał i oprac. S. Nieznanowski, oprac. historycznoliterackie J. Nowak-Dłużewski, oprac. językowe tekstów polskich M. Karplukówna, identyfikacja tekstów łacińskich H. Kowalewicz, oprac., tekstów łac. D. Turkowska, oprac. muzyczne K. Wilkowska-Chomińska, oprac. ikonograficzne Z. Rozanow, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1–2, Warszawa 1966.

Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku, oprac. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, t. 1–2, Warszawa 1954.

Polska fraszka mieszczańska, wyd. i oprac. K. Badecki, Kraków 1948.
Polska liryka mieszczańska: pieśni, tańce, padwany, oprac. tenże, Lwów 1936.
Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI, zebrał i oprac. M. Korolko, oprac. językowe J. Puzynina przy współudziale T. Dobrzyńskiej, oprac. paleograficzne H. Kowalewicz, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1–2, Warszawa 1977.
Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI, zebrał i oprac. M. Korolko, oprac. językowe J. Puzynina przy współudziale T. Dobrzyńskiej, oprac. paleograficzne H. Kowalewicz, wstęp ikonograficzny W. Rączkowski, całość red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1–2, Warszawa 2001.
Przedziwna Matka stworzyciela swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej, wyb., oprac. i wstęp R. Mazurkiewicz, Warszawa 2008.
Satyra na leniwych chłopów, [w:] W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995, s. 291.
Żabczyc J., *Symfonije anielskie*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1998.

Przedmiotowa

Dziedzic S., *Klejnoty starodawnego opactwa. Kolędy staniąteckie*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, St. Koziara, J. Okoń, Tarnów 1996.
Brückner A., *Wiersze polskie średniowieczne*, „Biblioteka Warszawska" 1893, t. 1.
Elżanowska M., *Duchowy teatr wyobraźni. O kolędach bernardyńskich późnego średniowiecza*, [w:] *Wyobraźnia epok dawnych: obrazy — tematy — idee. Materiały sesji dedykowanej Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. J. K. Goliński, Bydgoszcz 2001.
Elżanowska M., *Pieśni bernardyńskie z kancjonałów Puławskiego i Kórnickiego*, [w:] *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, „Studia Staropolskie. Series Nova", t. 5.
Hernas Cz., *Hejnały polskie. Studium z historii poezji melicznej*, Wrocław 1961.
Tenże, *Ksiądz kwestarz. Kształtowanie się stereotypu*, [w:] *Literatura, komparatystyka, folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*, red M. Bokszczanin, S. Frybes, E. Jankowski, Warszawa 1968.
Jazdon A., *Muzyka w klasztorach bernardyńskich. Próba opisu*, [w:] *„Cantando cum citharista". W pięćsetlecie śmierci Władysława z Gielniowa*, red. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2006, „Studia Staropolskie. Series Nova", t. 12.
Kantak K., *Bernardyni polscy*, Lwów 1933.
Kośny W., *Czy „Satyra na leniwych chłopów"? Próba socjologicznoliterackiego opisu tekstu*, „Pamiętnik Literacki", R. 67: 1976, z. 4.
Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1820–1970)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej", R. 63: 1970, nr 5–6.
Kowalewicz H., *Pieśń „Cesarzowno wszech naświętsza" i łaciński pierwowzór pieśni „Maryja, panno szlachetna". Nieznane zabytki polskiej i łacińskiej poezji bernardyńskiej*, „Pamiętnik Literacki" 1962, z. 2.
Łodyński M., *Materiały do dziejów państwowej polityki bibliotecznej w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (1807–1831)*, Wrocław 1958.
Maciejewski T., *Melodie z bernardyńskiego rękopisu 386/R*, [w:] *W kręgu dawnej poezji*, red. H. Kowalewicz, T. Maciejewski, S. Nieznanowski, Warszawa 1983, „Silva Medii et Recentioris Aevi", z. 8.
Nieznanowski S., *Kancjonał*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990.
Nieznanowski S., *Przyczynek do dziejów folkloru zakonnego w XVII wieku*, [w:] *Z przeszłości*, Warszawa 1977, „Silva Medii et Recentioris Aevi", z. 5.
Nieznanowski S., *Stan prac nad edycją kolęd polskich XVII–XVIII wieku*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów 1996.
Piotrowicz L., *Historia i stan Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Przegląd Katolicki" 1881.
Rokoszny J., *Stare druki przechowywane w Bibliotece Seminaryjnej w Sandomierzu*, „Kwartalnik Teologiczny", R. 1: 1902, z. 3–4.
Rokoszny J., *Ze starych szpargałów*, „Biblioteka Warszawska" 1902, t. 1.

Sarnowska K., *Bibliotheca Bernardiana*, [w:] *Z życia i pracy bydgoskiej Książnicy. Księga pamiątkowa Biblioteki Miejskiej w Bydgoszczy: 1903–1963*, red. J. Wiśniewski, Bydgoszcz 1965.
Szelińska W., *Rola książki w życiu umysłowym Polski w XV wieku*, [w:] *Dawna książka i kultura. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk, A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1975.
Tomczak S. B., *Biblioteka bernardynów w Poznaniu od początków fundacji do XVII wieku*, „Studia Franciszkańskie" 1991, t. 4.
Trościński G., *„Panów na chłopy uskarżanie się". Świadectwo popularności średniowiecznej „Satyry na chytrych kmieciów" odnalezione w rękopisie radomskich bernardynów ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu,* „Ruch Literacki" 2012, z. 6.
Tenże, *„Skarga umierającego" w bernardyńskim rękopisie Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, „Pamiętnik Literacki" 2011, z. 4.
Wiśniewski J., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu*, „Rocznik Diecezji Sandomierskiej" 1929.
Wójcik W., *Cenniejsze rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1962, t. 4.
Tenże, *Włączenie zbiorów poklasztornych do Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu,* „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1960, t. 1, z. 2.
Wyczawski H. E., *Katalog Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, cz. 2: *Rękopisy*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 1962, t. 5.
Wydra W., *Bernardyńska sylwa poetycka z końca XVII wieku*, [w:] *W kręgu dawnej poezji*, *dz. cyt*.
Tenże, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992.
Tenże, *Z badań nad „Skargą umierającego" i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią"*, [w:] tenże, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003.

Halina Rusińska-Giertych, *Repertuar wydawniczy tłoczni zakonnych — na przykładzie Drukarni Jezuickiej we Lwowie*

Bandtkie J. S., *Historya drukarń w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim*, t. 1, Kraków 1828.
Bednarski S., *Dzieje kulturalne jezuickiego kolegium we Lwowie w XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki", R. 33: 1936.
Bruździński A., *Wkład zakonników w historiografię Polski w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Kultura intelektualna w zakonach polskich w XVII i XVIII w wieku*, red. M. Łobozek, Kraków 2006.
Cieślak S., *Drukarnia jezuicka we Lwowie w XVII wieku*, [w:] *Kraków–Lwów. Książka — czasopisma — biblioteki*, red. H. Kosętka, t. 7, Kraków 2005.
Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia, t. 2: *Programy drukiem wydane do r. 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. pod kier. W. Korotaja, Wrocław 1976.
Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku, z. 6: *Małopolska — Ziemie Ruskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław 1960.
Finkel L., Starzyński S., *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1894.
Jaworski F., *Uniwersytet Lwowski: Wspomnienie jubileuszowe*, Lwów 1912.
Kotula R., *Bibliografia polskich druków lwowskich XVI–XVIII*, Lwów 1928.
Łuszczak G., *Nauczyciele i wychowawcy szkół jezuickich we Lwowie 1608–1773*, Kraków 2010.
Rąkowski G., *Lwów. Przewodnik krajoznawczo-historyczny po Ukrainie Zachodniej*, cz. 4, Pruszków, 2008.
Różycki E., *Książka polska i księgozbiory we Lwowie w epoce renesansu i baroku*, Wrocław 1994.
Wierzbowski T., *Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego*, t. 2, Warszawa 1904.
Wołoszyński R. W., *Pokolenia oświeconych. Szkice z dziejów kultury polskiej XVIII wieku*, Warszawa 1967.

Radosław Rusnak, Uwagi na marginesie edycji bazyliańskiego poematu *O zabiciu Młodzianków*

Belloni A., *Giambattista Marino e pittori veronesi suoi contemporanei*, „Atti dell' Accademia d' agricoltura, scienze, letteratura, arte e commercio di Verona" 1903, seria 6, t. 4.
Brückner A., *Epopeja bazyliańska. Nieznany okaz literatury rusko-polskiej*, „Zapysky Naukowoho Towarzystwa im. Szewczenka" 1914, t. 133.

Croce B., *La Strage de gl' Innocenti*, [w:] *Varietà di storia letteraria e civile*, seria 1, Bari 1935.
Cropper E., *Marino's „Strage degli innocenti". Poussin, Rubens and Guido Reni*, „Studi Secenteschi", R. 33: 1992.
Lewański J., *Polskie przekłady Jana Baptysty Marina*, Wrocław 1974; „Studia Staropolskie", t. 39.
Hanusiewicz M., *Dzieło Marina w kulturze polsko-ruskiego pogranicza. Z zagadnień języka artystycznego poematu „O zabiciu Młodzianków"*, [w:] *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia. XVI–XVIII secolo*, a cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, Alessandria 1999.
Hanusiewicz M., *Uroda zła. Nad poematem „O zabiciu Młodzianków"*, [w:] *Wobec romantyzmu. Studia i szkice ofiarowane profesor Danucie Zamącińskiej-Paluchowskiej*, red. M. Łukaszuk, M. Maciejewski, Lublin 2006, „Źródła i Monografie — Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II", t. 297.
Maragoni P., *Ottave in boccio e ottave in fiore*, [w:] *The Sense of Marino. Literature, fine Arts, and Music of the Italian Baroque*, ed. F. Guardiani, New York 1994.
Marino-Anonim G. B., *O zabiciu Młodzianków*, wydał R. Rusnak,Warszawa 2012, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich", t. 41).
Pozzi G., *Introduzione*, [w:] G. B. Marino, *Diceriesacre e La Strage de gl' innocenti*, a cura di G. Pozzi, Torino 1960.
Praz M., *La carne, la morte e ildiavolonellaletteraturaromantica*, Firenze 1966.
Rusnak R. , *„Ale co może litość przeciw zajadłości?". „Rzeź niewiniątek" Giambattisty Marina w anonimowym polskim tłumaczeniu*, „Prace Literackie", R. 42: 2003.
Tenże, *„Homo metaphoricus" jako morderca. Koncept w „Rzezi niewiniątek" Giambattisty Marina i w jej polskim tłumaczeniu*, „Pamiętnik Literacki", R. 95: 2004.

2. Medytacje

Maria Wichowa, *Dignitas humana* i *humanitas christiana* w poradniku medytacji Diega de Estella *O wzgardzie świata i próżności jego* w tłumaczeniu Augustyna Kochańskiego (1611)

Ciesielska-Borkowska S., *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, „Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU", t. 46, nr 1.
Czyż A., *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995.
Domański J., *Początki humanizmu*, Wrocław 1982.
Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987.
Gryga S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. 1, Kraków 1987, t. 2. Kraków 1996.
Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1996.
Nowicka-Jeżowa A., *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVII wieku*, Lublin 1992.
Wichowa M., *Dzieło Diega de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego" w przekładzie ks. Augustyna Kochańskiego jako poradnik medytacji. Problemy komunikacji literackiej*, Łódź 2010.

Katarzyna Kaczor-Scheitler, Idea zastosowania zmysłów w medytacjach o Męce Pańskiej na przykładzie rękopisu przechowywanego w Archiwum Norbertanek Zwierzynieckich

Podmiotowa

Kontemplacyja męki i śmierci Chrystusa Pana i odkupiciela naszego ku naśladowaniu i używaniu dusze nabożnej z inszemi bardzo uciesznemi według czasu kontemplacyjami i naukami, pisana roku Pańskiego 1662, rkps ANZ, sygn. 594.
Loyola I., *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 2, Kraków 1968.
Petrycówna T., *Kronika*, rkps ANZ, sygn. 42.
Taż, *Medytacje* (XVII w.), rkps ANZ, sygn. 595.
Pruszcz Piotr Hiacynt, *Forteca monarchów i całego Królestwa Polskiego duchowna, z Żywotów Świętych tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących patronów polskich, także z obrazów Chrystusa Pana i Matki Jego Przenajświętszej (o których w drugiej Księdze) w ojczyźnie naszej cudami wielkiemi słynących, przez Piotra Hiacynta Pruszcza krótka, prosta, lecz prawdziwa życia ich*

historyja z różnych autorów zebrawszy, wiernym katolikom do naśladowania, ojczyźnie na obronę wystawiona powtórnie z additamentami swemi, za pozwoleniem Zwierzchności Duchownej do druku podana, Kraków 1737.

Psałterz Dawidów przełożony przez ks. Jakuba Wujka, teraz znowu na żądanie wielu panien łacińskiego języka nie umiejących, a Psałterz mówić pragnących […] *przedrukowany*, Kraków 1626.

Rkps ANZ, sygn. 44.

Szembekówna Krystyna, *Modlitewnik* (z XVII w.), rkps ANZ, sygn. 589.

Przedmiotowa

Aumann J., *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993.

Dygat Anuncjata, Rybak Aniela, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „Nasza Przeszłość" 1977, t. 47.

Górski K., *Ród Odrowążów w wiekach średnich*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Heraldycznego", Lwów 1928, t. 1, z. 8.

Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

Kopeć J. J., *Przemiany ideowe pobożności pasyjnej na przykładzie kultu cierniowej korony Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia", R. 10: 1972, nr 2.

Kramarska-Anyszek K., *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przeszłość" 1977, t. 47.

Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przekł. H. Bednarek, Kraków 1997.

Łabuda P., *Jezus jako król w czwartej Ewangelii „To ty powiedziałeś, że jestem królem" (J 18, 37)*, „Seminare" 2007, t. 24.

Mrowcewicz K., *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia — od Dantyszka do Grabowieckiego*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994, „Religijne Tradycje Literatury Polskiej", t. 4.

Poprawa-Kaczyńska E., *Ignacjański „modus meditandi" w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, „Religijne Tradycje Literatury Polskiej", t. 5.

Żak A., *Norbertanie i Norbertanki w Polsce*, „Przegląd Powszechny", R. 37: 1920, t. 147–148.

Beata Łukarska, Formacja życia duchowego w wybranych medytacjach zakonnych z XVII i XVIII wieku

Podmiotowa

Rękopisy Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn.:
B. O. 1203/I; B. O. 1270/I; B. O. 2907/I; B. O. 3325/I; B. O. 2910/I; B. O. 2911/I; B. O. 1267/I; B. O. 2906/I; B. O. 2909/I; B. O. 9513/I; B. O. 3650/I; B. O. 2901/I; B. O. 2904/I; B. O. 1264/I.

Andrzeykiewicz J., *Ziarno gorczyczne gorzkiej męki Najsłodszego Zbawiciela*…, Wilno 1673.

Anonim, *Przewodnik Bogomyślności w drodze rekolekcyi zakonnych*…, b. m. 1742.

Anonim, *Pobożna z Chrystusem dusze każdej chrześcijańskiej zabawa*…, b. m. 1616.

Drużbicki K., *Serce Jezusowe meta albo cel serc stworzonych*, […] *pospolitej wszystkich miłości wystawiony*, Poznań 1696.

Eliasz od świętego Józefa zakonu Trójcy Przenaświętszej od Wykupienia Niewolników, *Zwierciadło pilnej przezorności we własnym sumieniu życia zakonnego*…, Lwów 1741.

Grzymosz M. B., *Wesołe dobrej śmierci czekanie*…, Kraków 1687.

Tenże, *Szczere samego Pana Boga w świętej pustyni szukanie albo kilkoro kolekcyi na dziesięć dni rozporządzonych*…, Kalisz 1688.

Kiełczewski G., *Sposób życia panien do zakonu się mających według reguły Augustyna świętego*…, Kalisz 1613.

Mikołaj z Mościsk, *Akademija pobożności nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna*…, Częstochowa 1722.

Młodzianowski T., *Akty nabożne z ksiąg duchowych łacińskich*…, Poznań 1680.
Morawski J., *Ambona Ducha Świętego albo ćwiczenia duchowne przez dziesięć dni na wzór tych, które podaje św. Ignacy*…, Poznań 1700.
Morawski J., *Prawdziwy Boga Ukrzyżowanego obraz przez nabożne o Męce Pańskiej na dni czterdzieści postu rozmyślania*…, Poznań 1695.
Obyczaje chwały godne, które się w siostrach naszych nowicyjuszkach karmelitankach bosych zachowują…, Warszawa 1690.
Pleban Witowski, *Młotek duchowny*, b. m. i r.
Porzęcki J., *Posiłek duszny albo Rozmyślania o Męce Pańskiej na każdy dzień wielkiego Postu*…, Lwów 1740.
Postękalski M., *Dróg odkupienia naszego* […] *na gruncie Zebrzydowskim: Nowa pamiątka*, Kraków 1611.
Rozmyślania o drogiej Męce Pana naszego Jezusa Chrystusa przez Fulviusa Androcego Soc‹ietatis› Iesu złożone a przez ks. Szymona Wysockiego tegoż zakonu z włoskiego na polskie przełożone, Kraków 1611.
Witkowski J., *Obserwacyje święte czasu rocznego albo dni niektore w roku honorowi Jezusa, Matki Najświętszej i świętych Pańskich poświęcone*…, Poznań 1730.
Wzgarda próżności świata albo księga, w której zamykają się traktaty rozmyślania nabożnego o miłości Boskiej […] *przez ojca Jakuba di Stella napisana* […]*, a potym na polski* […] *przetłumaczona*, Kraków 1690.

Przedmiotowa

Adamska J .I., *Krzak gorejący. Święty Jan od Krzyża*, Poznań 1994.
Adamska J. I., *Święta Teresa od Jezusa*, Kraków 1983.
Borkowska M., *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1996.
Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przekł. L. Rutowska, Warszawa 1982.
Czyż A., *Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (Wokół Magdaleny Mortęskiej)*, [w:] *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska i J. Pelc, Wrocław 1984.
Drążek Cz., *Chrystus Kaspra Drużbickiego*, „Znak" 1974, nr 5.
Duchowość zakonna. Szkice, red. J. Kłoczowski, Kraków 1994.
Dzieje teologii katolickiej w Polsce, red. M. Rechowicz, t. 2, Lublin 1975.
Górski K., *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI i XVII wiek*, Warszawa 1980.
Tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.
Kaczorowski J., *Literatura jako mistyka*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992.
Poprawa-Kaczyńska E., *Ignacjański modus meditandi w kulturze religijnej polskiego baroku*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995.
Targosz K., *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII wieku o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002.
Teologia duchowości katolickiej, red. W. Słomka i in., Lublin 1993.
Urbański S., *Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica" 1994, z. 3.
Urbański S., *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992.
Zakony i klasztory w Europie środkowo-wschodniej X–XX wieku. Materiały z Międzynarodowego Seminarium pt.: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek. Lublin, 25–27 listopada 1993, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999.

3. Retoryka i filozofia

Jakub Z. Lichański, Początki dyskursu akademickiego. Jezuickie *Assertiones*

Bizzel P., *Academic Discourse and Critical Consciousness*, Pittsburgh 1992.
Darowski R. SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994.
Feingold M., *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge 2003.
Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950, ed. M. Fumaroli, Paris 1999.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik, wyd. G. Ueding, W. Jens, red. S. Fröhlich i in., t. 1–10, Tübingen 1992–2011.
Jezuici a kultura polska, *Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) Kraków, 15–17 lutego 1991 roku*, red. L. Grzebień, SJ, S. Obirek, SJ, Kraków 1993.
Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków 2008.
Lichański J. Z., *Retoryka od renesansu do współczesności — tradycja i innowacja*, Warszawa 2000.
Tenże, *Retoryka: Historia — Teoria — Praktyka*, t. 1–2, Warszawa 2007.
Possevino A., *Bibliotheca selecta qua agitur De ratione studiorum…*, Roma 1593 (i nast.).
Tenże, *Apparatus sacer* […] *in duos tomos distributus*, Colonia 1608 (i nast.).
Volkmann, R. E., *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, tłum. L. Bobiatyński, oprac. H. Cichocka, J. Z. Lichański, Warszawa 1995.
Willamowitz-Moellendorf U. von, *Die griechische Literatur des Altertums*, [w:] *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, red. P. Hinneberg, Berlin 1905.

Dawid Szymczak, Historia w służbie polemiki wyznaniowej — na przykładzie kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim w pismach Piotra Skargi

Podmiotowa

Possevino A., *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Roma 1593.
Skarga P., *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610.
Tenże, *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem…* (wyd. szóste) oraz *Synod brzeski* i *Obrona synodu brzeskiego* przez tegoż autora (wydanie piąte), Kraków 1885.
Tenże, *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1603.

Przedmiotowa

Andrusiewicz A., *Trzeci Rzym. Translatio studii — translatio imperii*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów 1997.
Czarnecki Z., *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.
Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, przekł. M. Radożycka, Warszawa 1985.
Tenże, *The Photian Schism: history and legend*, ed. 2, Cambridge 1970.
Goff J. le, *Historia i pamięć*, przekł. A. Gronowska, J. Stryjczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007.
Grafton A., *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge 2007.
Gustaw R., *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964.
Krzyżanowski J., *Papieżyca Joanna*, „Reformacja w Polsce", R. 6: 1934.
Natoński B., *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, Kraków 2003.
Pomian K., *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", R. 9: 1964.
Tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010.
Puchowski K., *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565–1773*, Gdańsk 1999.
Przekop E., *Rzym — Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987.
Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, oprac. i przekł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986.
Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, przekł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
Soszyński J., *Przekaz „Donacji Konstantyna" w XIV-wiecznej francuskiej kronice uniwersalnej*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi" 2004, tom specjalny.
Stradomski J., *Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003.
Wojtyska H. D., *Rola odrodzenia i reformacji w rozwoju koncepcji historii i jej metody*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1979, nr 4.
Zakrzewski K., *Historia Bizancjum*, Kraków 2007.

Katarzyna Kiszkowiak, Wątek *Mater Dolorosa* w *Rozmyślaniach dominikańskich*. Maryja w scenach pożegnania z Jezusem w Betanii

Podmiotowa

„Cały świat nie pomieściłby ksiąg". Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne, wyd. R. Rzepka, W. Wydra, wstęp M. Adamczyk, Warszawa 1996.

Rozmyślania dominikańskie, wyd. i oprac. K. Górski, W. Kuraszkiewicz, oprac. ikonograficzne Z. Rozanow, wstęp komparatystyczny T. Dobrzeniecki, Wrocław 1965, „Biblioteka Pisarzów Polskich", seria A, nr 3.

Przedmiotowa

Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003, „Biblioteka Pomocy Naukowych Wydziału Teologicznego UAM", nr 26.

Andrasz E., *Polska mariologia hagiograficzna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006.

Górski K., *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich" na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 2, Wrocław 1965.

Górski K., *Znaczenie „Rozmyślań dominikańskich" dla kultury polskiej przełomu XV i XVI wieku*, [w:] *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989.

Jankowski A. OSB, *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, „Myśl Teologiczna", nr 43.

Kamieńska A., *Twarze Księgi*, wyd. 3, Warszawa 1990.

Kielar P. OP, *Zabytki piśmiennictwa dominikanów polskich w XIII i XIV wieku*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975.

Kiszkowiak K., *Wątek Mater Dolorosa w „Rozmyślaniach dominikańskich". Maryja w scenach ukrzyżowania i pogrzebu Jezusa*, [w:] *Język. Religia. Tożsamość V. W kręgu języka religii i wiary*, red. G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011.

Misiurek J., *Matka Boża w dziejach duchowości katolickiej*, Lublin 2006.

Napiórkowski S. C. OFMConv, *Mariologia franciszkańska*, Niepokalanów 2004, „Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego", nr 20,

Ozorowski E., *Do kogo Ona należy? Szkice z mariologii antropologicznej*, Białystok 2005, „Biblioteka Miłosierdzia", seria B, t. 3.

Saniewski M. OFMCap, *Postulat S. C. Napiórkowskiego OFMConv uprawiania „mariologii w kontekście"*, [w:] *W nurcie polskiej mariologii. Materiały z sympozjum mariologicznego z okazji 50-lecia Katedry Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 24 października 2007 roku*, red. K. Pek MIC, T. Siudy, Częstochowa 2008, „Biblioteka Mariologiczna", nr 11.

Jacek Kwosek, Scholastyczne inspiracje w *De acuto et arguto* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego

Podmiotowa

Arystoteles, *Metafizyka*, przekł., wstęp i koment. K. Leśniak, Warszawa 2009.

Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599), wstęp i oprac. K. Bartnicka i T. Bieńkowski, Warszawa 2000.

Sarbiewski M. K., *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*, przekł. M. Plezia, oprac. S. Skimina, Wrocław 1954.

Sarbiewski M. K., *De acuto et arguto*, [w:] tenże, *Wykłady poetyki*, przekł. i oprac. S. Skimina, Wrocław 1958.

Przedmiotowa

Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, przekł. i oprac. S. Judycki, Poznań 1992.

Chenu M. D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekł. H. Rosnerowa, Kęty 2001.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, przekł. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 2001.

Czyż A., *Instar Dei — Sarbiewski o człowieku tworzącym*, [w:] *Jesuitica. Kolokwium naukowe z okazji 400. rocznicy urodzin Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, red. J. Malicki, przy współudziale P. Wilczka, Katowice 1997.

Górny W., *Sarbiewskiego próba scholastycznej teorii literatury*, „Roczniki Humanistyczne" 1959, nr 1.
Kwapiszewska E., *Zagadnienie odbiorcy w poetyce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, [w:] *Ludzie i idee. Pułtuskie kolegium jezuickie*, red. J. Z. Lichański, Pułtusk 1996.
Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przekł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
Mikołajczak A. W., *Melpomene. Teologia pointy*, [w:] tenże, *Studia Sarbieviana*, Gniezno 1998.
Salamucha J., *Wiedza a wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki i K. Świętorzecka, Lublin 1997.
Sarnowska-Temeriusz E., *Zarys dziejów poetyki. Od starożytności do końca XVII wieku*, Warszawa 1985.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, wyd. 15, Warszawa 1997.

4. Wzorce osobowe

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, Charyzmat i święci Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka w *Kronikach trzech zakonów* Marco da Lisboa z 1610 roku

Podmiotowa

[Franciszek Salezy], *Philotea, czyli droga do pobożności. Wszystkim każdego stanu i kondycyi ludziom służąca,* przekł. K. Herka, Kraków 1741.
[Marco da Lisboa], *Kroniki trzech Zakonów postanowionych od ojca ś‹więtego› Franciszka, wtóra część. Na dziesięć Ksiąg rozdzielona…,* Kraków 1610.
Reguła i życie franciszkanów świeckich. Tekst Reguły i modlitwy, Warszawa 2003.

Przedmiotowa

Adamska J. I. OCD, *Miłosierdzie, ubóstwo, radość. Rzecz o św. Elżbiecie Węgierskiej, księżnej turyńskiej*, Poznań 2002.
Ceccherelli A., *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych"*, przekł. M. Niewójt, Izabelin 2003.
Dziechcińska H., *Biografistyka staropolska w latach 1427–1627. Kierunki i odmiany*, Warszawa 1971.
Elisabeth von Thüringen — eine europäische Heilige. Aufsätze, hrsg. von D. Blumeund und M. Werner, Petersberg 2008.
Prejs R. OFMCap, *Czy św. Elżbieta była tercjarką? Rysy franciszkańskie w duchowości św. Elżbiety*, [w:] *Franciszku, idź i odbuduj Kościół mój! Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2008*, Warszawa 2008.
Słotwiński T. OFM, Damian M. OFM, *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2008.
Sokołowska K., *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Poznań 2008
Źródła franciszkańskie, red. R. Prejs OFMCap, Z. Kijas OFMConv, Kraków 2005.

Michał Kuran, Hagiograficzny wizerunek świątobliwej wdowy Doroty Barzi — konstruowanie wzorców osobowych w kazaniu o. Adama Makowskiego *Roczna i wieczna pamiątka*

Podmiotowa

Jaroszewicz F., *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek…*, Kraków 1767.
Makowski A., *Roczna i wieczna pamiątka Jaśnie Wielmożnej i Miłościwej Paniej Jej M‹oś›ci P‹ani› Doroty z Ojźrzakowa Barżynej, wojewodzinej krakowskiej w Kościele Ś‹więtej› Barbary od Ojców Profesów Societatis Iesu, 10. dnia kwietnia wznowiona i z katedry kaznodziejskiej przy mszej żałobnej wystawiona*, Kraków 1614.

Przedmiotowa

Książka pamiątkowa Arcybractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego w Krakowie od roku 1584 do 1884 skreślona w roku jubileuszowym, Kraków 1884.
Kuchowicz Z., *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich XVI–XVIII wieku*, Łódź 1974.

Kuran M., *Marcin Paszkowski — poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, Łódź 2012.
Paszenda J., *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonnym księży jezuitów*, Kraków 1985, „Biblioteka Krakowska", nr 125.
Skwara M., *Polskie drukowane oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk 2009.

Dorota Szagun, Językowy wyraz pobożności w szesnastowiecznej regule Zakonu Świętej Klary. Cnota ubóstwa jako główny element aktu normatywnego

Podmiotowa

Borawski S., *Rękopis ZNIO, sygn. 1874/I: Reguła zakonu świętej Klary. I. Transliteracja zabytku*, „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego" 1995, t. 21.
Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej. Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis, tekst łaciński wraz z tłumaczeniem polskim i objaśnieniami przygotował do druku ks. B. Przybyszewski, Tarnów 1997.

Przedmiotowa

Borawski B., *Późnośredniowieczna „Reguła zakonu panny św. Klary"*, [w:] *Zielonogórskie seminaria polonistyczne 2001*, red. S. Borawski i J. Brzeziński, Zielona Góra, 2002.
Tenże, *Reguła zakonu świętej Klary. Wyrazy graficzne z lokalizacjami wraz z podobizną zabytku i transliteracją*, Zielona Góra 2007.
Borkowska M., *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1996.
Czachorowska I., *Książka w rękach klarysek śląskich*, „Sobótka" 1966, nr 3.
Taż, *O nowe spojrzenie na śląskie średniowieczne klasztory żeńskie*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, red. R. Heck, Wrocław 1968.
Hawrysz M., *Grafia XVI-wiecznej reguły klarysek. Rekonesans badawczy*, [w:] *Dokument pisany w badaniach historyka języka polskiego. Z badań nad grafią i fonetyką historycznej polszczyzny*, red. M. Kuźmicki i M. Osiewicz, Zielona Góra 2010.
Sutowicz, A., *Fundacja klasztoru klarysek wrocławskich na tle fundacji innych placówek żeńskiego zakonu franciszkańskiego na ziemiach polskich*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2006, nr 2.
Taż, *Życie religijne w klasztorze klarysek we Wrocławiu*, „Perpectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2007, nr 2.
http://www.klaryski.pl/hist.htm#03 (dostęp: 02 listopada 2013).
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DZ/klaryski-kalisz2008.html (dostęp: 02 listopada 2013).

Anna Reglińska-Jemioł, Myśl teoretyczna o sztuce tańca w piśmiennictwie jezuickim XVII i XVIII

Podmiotowa

Balet bożka trunków Bachusa wesoły początek, smutny zaś koniec mający, Wilno 1754.
Balet mężnego człowieka w osobie Herkulesa wyrażający, Wilno 175… [?].
Balet, wiek ludzki w czterech częściach zamknięty, wiosną młody, latem śrzedni, jesienią podeszły, zimą sędziwy wiek wyrażający, Wilno 1761.
Balet w osobie Oresta, karę bogów na ludzi sprowadzoną za nieuszanowanie świątnic i oraz pewną obronę w niebezpieczeństwie życia garnącym się do nich wyrażający, Wilno 1754.
Cahusac de L., *La danse ancienne et moderne, ou Traité historique de la danse*, t. 1–2, Paris 1754.
Donati A., *Ars poetica sive Institutionum artis poeticae libri tres*, Romae 1631.
Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia, t. 2: *Programy drukiem wydane do r. 1765*, cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, oprac. zespół pod kierunkiem W. Korotaja, Wrocław 1976, „Książka w Dawnej Kulturze Polskiej", t. 14.
Juventius J., *De ratione discendi et docendi*, Lublinum 1746.
Lang F., *Disseratio de actione scenica cum figuris eandem explicantibus, et observationibus quibusdam de arte comica*, Monachium 1727.

Le Jay G.,*Dechoreis dramaticis*,[w:] *Bibliotheca rhetorum*, Parisii 1725.
Ligocki Ł., *Compendium humaniorom litterarum, scilicet artis grammaticae, poeticae ac rhetoricae*, Posnania 1691.
Ménestrier C.F., *Des Ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre*, Paris 1682.
Porée Ch., *Oratio de theatro*, Posnania 1748.

Przedmiotowa

Bibliotheque de la Compagnie de Jésus, ed. Par A. Backer, A. Carayon, C. Sommervogel, t. 1–11, Bruxelles 1890–1932.
Boysse E., *Le Théâtre des Jésuites*, Paris 1880.
Dainville de F. SJ, *Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites*, „Dramaturgie et Société" 1967, v. 1.
Kadulska I., *Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego Oświecenia (1746–1765)*, Wrocław 1974, „Rozprawy Literackie", nr 8.
Kadulska I., *Komedia w polskim teatrze jezuickim XVIII wieku*, Wrocław 1993.
Kochanowicz J. SJ, *Geneza, organizacja i działalność burs muzycznych*, Kraków 2002, „Studia i Materiały do Dziejów Jezuitów Polskich", red. A. Bieś SJ i L. Grzebień SJ, t. 7: *Jezuickie bursy muzyczne w Polsce i na Litwie w XVII i XVIII wieku*, cz. 1.
Korotaj W., *Z problematyki staropolskich programów teatralnych*, [w:] *Wrocławskie spotkania teatralne*, red. W. Roszkowska, Wrocław 1967, „Studia Staropolskie", t. 18.
Le Béque R., *Les Ballets des jésuites*, „Revue des Cours et Conferences" 1936, nr 10.
Okoń J., *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku,* Wrocław 1970, „Studia Staropolskie", t. 26.
Pigoń S., *Le Jay w Polsce (Z dziejów dramatu szkolnego w XVIII wieku)*. „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności" 1949, nr 2.
Poplatek J. SJ, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957.
Puchowski K., *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007.
Rock J., *Terpsichore at Louis-Le-Grand. Baroque Dance on the Jesuit Stage in Paris*, Saint Louis 1996, „Original Studies Composed in English", nr 13.
Szweykowska A., *Wkład jezuitów w kulturę muzyczną Rzeczypospolitej w XVII wieku*, [w:] *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) Kraków, 15–17 lutego 1991 r.*, red. L. Grzebień SJ, S. Obirek SJ, Kraków 1993.
Teatr jezuicki XVIII i XIX wieku w Polsce. Z antologią dramatu, wstęp i oprac. I. Kadulska, Gdańsk 1997.

Małgorzata Mieszek, „Od miękkich niewieścich afektów daleki umysł", czyli Jan Bielski wobec Stanisława Konarskiego

Podmiotowa

Bielski J., *Pro institutione grammatica E. Alvari*, Poznań 1746.
Bielski J., *Zeyfadyn, król Ormuzu, tragedyja*…, Kalisz 1747.
Bielskie J., *Pro scholis publicis* […] *oratio*, Poznań 1747.
Konarski S., *Przemowa do czytelnika*, [w:] tenże, *Otto, tragedyja*, Warszawa 1744.

Przedmiotowa

Brodnicki M., *Hermeneutyczny model pijarskiego teatru szkolnego w koncepcji Stanisława Konarskiego na przykładzie tragedii „Otto" Corneille'a*, „Rocznik Gdański", 2005, z. 1/2.
Dąbrowski R., *„Otto" Stanisława Konarskiego a „Otton" Pierre'a Corneille'a*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie" 2002–2003, z. 97–98.
Dębowski M., *Francuskie konteksty teatru polskiego w dobie Oświecenia*, Kraków 2001.
Ibbett K., *The Politics of Conservation in Corneille's „Théodore": Dramatic Action and Reason of State*, „Romance Studies" 2007, vol. 25, nr 3.
Judkowiak B., *Poznańska szkoła jezuicka nowego dramatopisania w połowie XVIII wieku*, „Kronika Miasta Poznania" 2006, nr 4.

Kadulska I., *Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego oświecenia (1746–1765)*, Wrocław 1974.
Kostkiewiczowa T., *Krytyka literacka w Polsce w epoce oświecenia*, [w:] E. Sarnowska-Temeriusz, T. Kostkiewiczowa, *Krytyka literacka w Polsce w XVI i XVII wieku oraz w epoce oświecenia*, Wrocław 1990.
Kozłowska W., *„Otto" Corneille'a w adaptacji Konarskiego*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Historycznoliterackie" 1985, t. 8/9.
Lichański J., *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003.
Ocieczek R., *O przedmowach w polskich książkach barokowych*, [w:] *Przedmowa w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ocieczek i R. Ryba, Katowice 2002.
Pawłowiczowa J., *Teatr i krytyka*, [w:] *Teatr Narodowy 1765–1794*, red. J. Kott, Warszawa 1967.
Pietraszko St., *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966.
Poplatek J., *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957.
Read Baker S., *Dissonant Harmonies: Drama and Ideology in Five Neglected Plays of Pierre Corneille*, Tübingen 1990.
Załęski St., *Jezuici w Polsce*, t. 3, Lwów 1902.

Indeks osób i postaci

Abrahamsen Valerie 229
Achremczyk Stanisław 297, 298
Ackeleye Gabriel 89
Adam, bibl. 112, 232
Adam Magister 66
Adamczyk Maria 227, 230, 351
Adamiak Elżbieta 228, 351
Adamska Janina Immakulata OCD 263, 349, 352
Adon 143, 144
Adrian II, papież 222
Aemilius Probus 87
Alacoque Małgorzata Maria św. 186
Albert Wielki (Albertus Magnus) 66
Albina 149, 152
Albumasar 74
Aleksander II, car 16, 106
Aleksander IV, papież 289
Aleksander VII, papież 131
Aleksander z Hales 58, 74
Aleksandrowska Elżbieta 135, 139
Aleksy z Sezze 33
Aleksander z Afrodyzji 202
Alexander de Nevo 79
Alighieri Dante 257
Alsted Johann Heinrich 88, 94
Alvarez Emanuel 134
Ambrosius de Spiera 81
Amendowna Zuzanna 267
Amerbach Joannes 62, 72–74, 83
Amor 149
Andrasz Elżbieta 238, 351
Andreae Joannes 66
Andreas Calabrensis 69, 84
Androce Fulvius 187, 349
Andrusiewicz Andrzej 218, 350
Andrysowicz Łazarz 121, 126
Andrzej II, król 256
Angela z Fulgino 186
Anioł z Akry 40
Anna Austriaczka, królowa 92
Anna Czeska 289
Anna, bibl. 35, 113,
Antoni Florentyńczyk 57, 58, 61–63, 66, 75, 83
Antoni z Bitonto 57, 63, 66
Antoni z Padwy 15, 34
Antoni z Radomska 111
Antonio d'Alba, wicekról 324
Anzelm z Canterbury 59, 63, 65, 74
Arakiełowicz Symforian 20
Arcy Martin Cyril D' 163
Arias Fracisco 161–164, 169
Armand de Bourbon Conti, książę 311
Armandus de Belovisu 75
Arpino Cavalier d' 150
Arystoteles 18, 53, 59, 67, 69, 135, 172, 201, 202, 207, 208, 245, 246, 248, 311, 312, 351
Ashelmus Kacper Ignacy 63, 66
Atanazy 24
August III, król 131
Augustyn z Hippony św. (Augustinus Aurelius) 51, 52, 56, 57, 59, 61, 63–65, 67, 75, 160, 164–167, 170, 185, 213, 217, 241, 253, 281, 311, 319, 322, 337, 343, 348
Aumann Jordan 173, 348
Avenzohar 59, 60, 65, 76
Averroes 59, 60, 65, 76

Babraj Marcin Andrzej 46
Bach Jan Sebastian 319
Bachelier Joannes 76, 83
Bachtin Michał 328, 330
Bachus, mitol. 306, 353
Bacon Franciszek 91
Baćko Jan 183
Badecki Karol 119, 122, 345
Bal Michał 111, 127
Baldus de Ubaldis 58, 73
Balfor Anastazy 23
Baltazar de Porta 58, 67
Bandtkie Jerzy Samuel 132, 346
Bańkowski Andrzej 287
Baptista de Tortis 68, 80, 84
Baraniecki Łukasz Jan 27–29
Baranowski Bohdan 45
Barańczak Stanisław 330
Barbara św. 255, 268–270, 273, 279, 280, 282, 352, 353
Barclay John 88
Barlezio Marino 89
Baron Arkadiusz SJ 213
Baron Auguste 298
Baronio Caesare 215, 221, 325
Barsicke Piotr 63, 66
Bartholomae David 203
Bartholomaeus de Chaimis 77
Bartholus de Saxoferrato 58
Bartłomiej Montagnana 59, 79
Bartłomiej z Bydgoszczy 111
Bartnicka Kalina 198, 244, 310, 351
Bartoszewski Walenty 116, 118, 120, 126, 344
Baruch 147, 152
Barycz Henryk 172, 297
Barzi Stanisław 267, 269, 270, 276
Barzycki Andrzej 105
Bauer Barbara 198
Bauer Marcin 12
Baufet Wilhelm 57, 69
Bazydło Janusz 170, 268
Bazyli I Macedończyk, cesarz 218, 222
Beauchamps Pierre 305, 307
Bechtylda 281
Bednarek Henryk 173, 249, 348, 351
Bednarski Stanisław 130–132, 309, 328, 346
Bednarz Mieczysław 173, 347
Beinert Wolfgang 335
Bellarmin Robert 52, 336
Benalius Bernardinus 62, 74, 80, 84
Benedykt XIV, papież 27, 37
Benedykt, św. 183, 288
Bentham Johan van 204
Bentkowski Feliks 35
Bependi Andrea 89
Béque Robert Le 302, 354
Bernard Parmeńczyk 58, 76
Bernard de Bustis 52
Bernard z Clairvaux św. 241, 322
Bernard z Corleone 35, 41
Bernardus Parmensis Bottonus zob. Bernard Parmeńczyk
Bernardyn z Orciano 37
Bernardyn ze Sieny św. 108
Bernartius Jan 92
Bernatowicz Wenanty 22
Bertrand Józef 132
Besseusz Piotr (Besse) 161, 169, 319
Białobrzeski Marcin 52
Bielińska Maria 98, 344
Bielski Felicjan 21
Bielski Jan 6, 11, 308–315, 332, 334, 354
Bieńkowska Danuta 317, 320
Bieńkowski Ludomir 45, 177, 178, 241
Bieńkowski Metody 22
Bieńkowski Tadeusz 198, 226, 244, 310
Birkenmajer Aleksander 129
Birkowski Fabian OP 267
Bizari Petro 89
Bizzell Patrizia 198
Blemmydes Nicephorus 220
Block Wiesław 37, 341
Blume Dieter 262
Błażowski Marcin 220
Bober Adam 134
Bobiatyński Lech 202, 350
Bobko Aleksander 168
Bobowski Kazimierz 96, 344
Bobrowicz Jan Nepomucen 171, 268
Boccalini Trajano 90
Bocheński Józef Maria 245, 351
Bodniak Stanisław 269
Boecjusz (Boethius Anicius) 53, 59, 61, 65, 76
Boespflug Francis Dominique 46
Boettinger Gregorius 62, 83
Bogatko Ignacy 136
Bohomolec Franciszek 110, 139, 334
Bokszczanin Maria 345
Bolesław II Rogatka, książę 320
Bolesław Wstydliwy, książę 98
Bollandyści 226
Bona z Saudianu 282

Bonadonna bł. 256
Bonawentura o. 191
Bonawentura od św. Stanisława 184, 186
Bonawentura św. 108, 121, 173, 322, 341
Bonawentura z Potenzy bł. 36
Boniecki Adam 171
Bonifacy VIII, papież 295
Borawski Stanisław 285, 286, 289, 292, 293, 353
Borchard Joannes 78, 83
Borchard Thomas 78, 83
Borkowska Małgorzata OSB 289, 349, 353
Borowski Andrzej 157, 217
Bossuet Jacques-Bénigne 327
Boysse Ernest 300, 301, 354
Branicki Jan Klemens 139
Brodnicki Mariusz 309, 354
Brogi-Bercoff Giovanna 144, 347
Bronisława bł. 170, 171
Brownrigg Ronald 228
Brożek Jan 297
Brückner Aleksander 123, 142, 146, 287, 324, 345, 346
Brunschwig Hieronim 59, 68
Bruździński Andrzej 136, 346
Bryant Donald C. 207
Brygida Szwedzka św. 185, 241
Brzeziński Jerzy 286, 353
Buchholzer Abraham 88, 94
Budrewicz Tadeusz 110, 345
Budzyk Kazimierz 123, 344
Budzykowa Hanna 123, 344
Budzyński Józef 157
Budzyńska-Daca Agnieszka 244
Bujdecki Florian 35
Bułakowski Józef 132
Burgund Piotr SJ 159, 321
Burke Kenneth 204
Burzyński Adam Prosper 105
Callistus Nicefor 52
Campanella Tomasz 91
Cano Melchior 323, 325
Carracioli Robert 57, 61, 76, 77
Caussin Nicolas 313
Ceccherelli Andrea 259–261, 352
Cecylia św. 327
Cellot Louis 313, 314
Cellotius Ludwik zob. Cellot Louis
Celtis Konrad 90
Cerceau Jean du 311
Chappiel Antonius 67, 84
Charles-Louis zob. Beauchamps Pierre
Chełstowski Dionizy Jan 338
Chenu Marie-Dominique 244, 351
Chmielewski Marek 240
Chmielnicki Bohdan 131
Chmielowski Benedykt 133, 136, 137
Chodorowski Celestyn 21
Christophorus de Pensis 62, 72, 80, 84
Cichocka Helena 202, 350
Cichowski Mikołaj 92
Ciesielska-Borkowska Stefania 347
Cieszkowski Ignacy 135
Cieślak Stanisław 130–132, 346
Contzen Adam 90
Coogan Michael David 229
Copleston Frederick 249, 351
Corneille Pierre 308, 309, 311, 312, 354, 355
Cornibert Grzegorz 41
Cravetta Aymone 89
Cudnicki Jakub 35
Curtius Ernst Robert 217
Cwiekalski Jan 139
Cyceron (Cicero Marcus Tullius) 18, 60, 68, 157, 158, 199, 201, 203, 311, 327, 335–337
Cyprian św. 224, 281
Cyprian z Kartaginy zob. Cyprian św.
Cyran Grzegorz 228, 351
Cyryl Lukarys, patriarcha 224
Czachorowska Irena 289, 295, 353
Czajka Piotr 203
Czarnkowski Kasper ks. 269, 278, 281
Czech Wacław 132
Czechowski Maciej 132
Czerniatowicz Janina 223
Czerwiński Albert 298
Czeyski Teodor 19
Czyż Antoni 249, 347
Dambrowski Józef 184, 185
Damian Maksymilian OFM 255, 256, 352
Damian św. 288, 290
Daniel Perka 63, 66, 68
Daniel, prorok, bibl. 178
Daniluk Mirosław 19, 24, 170
Dantyszek Jan 173, 348
Darowski Roman SJ 198–201, 204–206, 349
Dawid, król, bibl. 164, 166, 171, 174, 348
Day Malcolm 239
Dąbkowska-Kujko Justyna 90, 343
Dąbrowski Józef 24
Dąbrowski Piotr 331
Dąbrowski Roman 309, 354
Dekański Dariusz Aleksander 321

Demokryt 319
Denhof Stanisław 139
Denis Pétau 94
Derbedraszewicz Cyprian 21
Derdziuk Andrzej 27, 342
Derjakubowicz Romuald Józef 28
Derwich Marek 56, 343
Dębiński Jan Baptysta 39
Dębowski Marek 299, 314, 354
Dickert Fryderyk Franciszek 63, 66
Diego de Estella 6, 11, 157, 159, 164, 169, 186, 191, 318, 347, 349
Dijk Teun Adrianus van 203
Dionizjusz Petawiusz zob. Denis Pétau
Dionysius Bertochus 67, 84
Dionysius Cartusianus 69
Długosz Jan 91, 94, 183, 220
Długosz-Kurczabowa Krystyna 287
Dobiesław, syn Wisława Prandocica Odrowąża 96, 98–101
Dobosz Józef 95, 344
Dobrosielski Chryzostom 18, 20, 318
Dobrzeniecki Tadeusz 227, 351
Dobrzyńska Teresa 108, 345
Dolce Lodovico 143
Domańska Ewa 219
Domański Juliusz 347
Dominik św. 51, 121, 241, 323
Donati Alessandro 303, 353
Dorota Kapadocka św. 45
Drach Petrus 62, 69, 70, 79, 84
Drexeliusz Hieronim 186
Drobiszewski Herman 332, 333
Drużbicki Antoni Kasper 20, 133, 185, 186, 348, 349
Dubisz Stanisław 287
Dubois Jean 204
Duchniewski Jerzy Florian 28, 170
Dunin Tomasz 134
Duns Szkot 18, 22, 248, 341
Duszak Anna 203, 350
Dvornik Francis 220, 350
Dworzaczek Włodzimierz 271
Dyck Linda Ruth 203, 204, 205, 206
Dydak z Alkali św. 108, 121
Dydak Stella zob. Diego de Estella
Dygat Anuncjata 171, 172, 348
Działa Emanuel 241, 242
Dziechcińska Hanna 172, 260, 263, 352
Dziedzic Stanisław 110, 114, 345
Dzierzwa 111
Eber Paul 88, 94
Eliasz od św. Józefa 187, 189, 348
Eliasz, prorok, bibl. 282
Eligiusz św. 281
Elżanowska Małgorzata 108, 345
Elżbieta Węgierska św. 11, 64, 255, 256, 260, 264–266, 352
Emmanuel Filibert, książę 89
Erhardus Ratdolt 74, 83
Erlbauer Dezyderiusz 20
Erykso, mitol. 282
Estera, bibl. 275, 282
Estreicher Karol 35, 36, 51–53, 130, 134, 140, 172, 199, 207, 211, 257, 328, 338
Eucharius Silber 69, 84
Europaeus Lucius Cornelius 91
Eurypides 311, 313
Eustachia 280
Euzebiusz z Cezarei 52
Ewa, bibl. 232
Eyb Albertus 77
Fabri Jan 63
Fairclough Norman 203, 350
Farrugia Edward G. SJ 240
Feicht Hieronim 121, 344
Feingold Mordechai 198, 349
Feliks z Cantalice 33
Feliks z Wierzbna 53
Fenestella Lucius 89
Ferrar Nicolas 330
Feuillet Raul Auger 305
Fidelis z Sigmaringen 32, 38, 39, 41, 42
Fijałek Jan 48, 342
Filip św. 146
Filipecki Jan 132
Filipecki Jędrzej 139
Filipecki Józef 132, 315
Filipecki Stanisław Ignacy 28, 31, 37–39, 42, 43
Filipiuk Grzegorz 42
Filipowicz Feliks 23
Filipowicz Jan 133
Finkel Ludwik 131, 346
Fiocchi Andrea Domenico zob. Floccus Andreas Dominicus
Flach Martinus 77, 84
Flacius Matthias 221
Flawiusz Józef 59, 60, 78, 241, 336, 337
Floccus Andreas Dominicus 89
Florian św. 121
Focjusz, patriarcha 221, 226, 323
Foreste Hieremiusz 159, 321

Forstner Dorothea OSB 178
Franciszek de Zabarellis 58, 61, 63, 74
Franciszek z Asyżu św. 6, 15, 16, 18, 37, 38, 108, 111, 120, 121, 126, 127, 159, 253–258, 260, 263, 287, 288, 341, 352,
Franciszek z Bergamo 33
Franciszek z Pescia 40
Franciszek z Siguenza 18–19
Fredro Andrzej Maksymilian 134, 138
Freindsteter Modest Jan 39, 43
Fromberger Jan Baptysta 32, 39, 43
Fros Henryk SJ 239
Frybes Stanisław 345
Gabriel de Grassis 81, 84
Gach Piotr Paweł 55, 343
Gacki Józef 106
Gadacz Klemens Jan Ludwik 26–29, 31–33, 37, 39–42, 341
Gadacz Tadeusz 170
Gajda Stanisław 203
Galen (Claudius Galenus) 73, 202
Gall Stanisław 268
Gallensis Joannes 78
Gambilionibus Angelus 69
Gaudenty Jan 51
Gengell Jerzy 133
Gennadius Scholarius, patriarcha 219
Georgius Husner 76, 78, 84
Georgius Lauer 70, 84
Gerard z Harderwijk 59, 69
Gersdorf Hans von 59, 68
Gerydon 333
Gevartius Gaspar 89
Gieysztor Aleksander 100, 344
Giry Francis 35
Giuliani Weronika 41
Glandevés Delfina bł. 256
Glicas Michael 220
Glinka Franciszek 138
Glinkowski Witold 45
Gliwiński Ignacy 21
Głowiński Michał 232
Gniecki Czesław 37, 341
Godyń Jan 232, 233
Gogacz Mieczysław 347
Golczewski Paweł Józef 134, 136, 137
Goliński Janusz 108, 345
Goliński Zbigniew 310
Goltzius Hubert 89
Gołębiowski Krzysztof 238, 239
Gorlicki Zenon Andrzej 39, 41
Goryńscy, ród 274
Goryńska Dorota 1ºv Mińska 2ºv Barzi 11, 267–284, 328, 352
Goryński Piotr 269
Gorzkowski Albert 212
Gottfried Johann Ludwig 88, 94
Gozdecki Cyprian 19
Goździński Marcin 23
Górny Wojciech 244, 352
Górski Jakub 327
Górski Karol 171, 348
Górski Konrad 227, 229, 237, 239, 241, 242, 335, 337, 349, 351
Grabacki Wojciech zob. Grabaczki Adalbertus
Grabaczki Adalbertus 64, 73
Grabarczyk Tadeusz 44, 45
Grabner-Haider Anton 228
Grabowiecki Sebastian 173, 348
Grabowski Janusz 98, 344
Grabski Feliks Andrzej 212
Gran Henricus 71, 76, 83
Grądzki Andrzej 132
Green Lawrence Donald 201
Greyff Michael 68, 83
Gritsch Joannes 61, 77
Grochowski Grzegorz 203
Grochulski Witold 163
Grüninger Joannes 66, 84
Gruszecki Stefan 269, 270
Gryga Stanisław 347
Gryglewicz Feliks 176, 177, 178, 241, 268
Grzebień Ludwik SJ 92, 132, 199, 268, 298, 309, 350, 354
Grzegorz III, papież 217
Grzegorz IX, papież 58, 69, 288–290
Grzegorz Stanisław Polak 32, 33, 43
Grzegorz Wielki św., papież 52, 117, 253
Grzegorz X, papież 220
Grzegorz z Nazjanzu św. 119
Grzeszczuk Stanisław 107, 333, 346
Grzybkowski Andrzej 241
Grzymosz Marcin Bogumił 184–186, 348
Guillermus Parisiensis 57
Guldenschaf Joannes 66, 78, 80, 83
Gurak Artur 321
Gustaw Romuald OFM 219, 268, 350
Gut Agnieszka 98, 99, 320
Gutowski Berard 85
Gwidon z Monte Rocheri 59, 77
Gwis Dariusz 44, 48, 342
Hadik Andrzej 139, 140

Hajdukiewicz Leszek 172
Haller Jan 111
Hamman Joannes 71, 84
Hanusiewicz Mirosława 144, 146, 164, 173, 347, 348, 349
Hawrysz Magdalena 285, 286, 289, 293, 353
Hayakawa Samuel Ichiyé 204
Heck Roman 289, 353
Heinemeyer Walter 100, 344
Helwing Krzysztof 138
Henclowa Zofia 130
Henryk II Pobożny, książę 289
Henryk V Gruby, książę 98, 320, 344
Henryk z Piro 58, 81
Heraklit z Efezu 161, 169, 319
Herbert George 330
Herburt Jan 88, 93
Herkules 306, 353
Herlacher Ignacy 132
Herman Józef 172
Hermogenes 201
Hernas Czesław 120, 121, 164, 173, 345, 348, 349
Herod I Wielki, król 143, 147, 151, 152, 223, 324
Herodot 223
Hieronim św. 270, 272, 274, 281, 329
Hilarion św. 330
Hilarius Litomericensis 58, 78
Hinneberg Paul
Hoever Hugo SOCist. 238
Hoffman Ludwik 22
Holzhauser Bartłomiej 41
Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 127, 172
Hozjusz Ludwik 32
Hozjusz Stanisław 32, 210, 269, 338, 339
Hugolin, kard. zob. Grzegorz IX, papież
Humbertus de Romanis 46, 47, 342
Ibbett Katherine 312, 354
Inchofer Melchior 91
Innocenty III, papież 253, 288
Innocenty IV, papież 287–290
Institoris Henryk 58, 82
Isajewycz Jarosław D. 134, 328
Iwon z Bretanii św. 256, 265
Iworski Franciszek 51
Izabela bł. 289
Izajasz, prorok, bibl. 234, 238, 239
Izydor z Sewilli św. 212
Jabłkowski Aleksy 20
Jabłonowski Józef Aleksander 136
Jabłonowski Stanisław Jan 133, 138
Jabłońska Barbara 203
Jabłoński Franciszek 132
Jacek św. 171, 271, 279
Jacobus de Gruytrode 70
Jadacki Jacek Juliusz 246, 352
Jadwiga św. 16, 282
Jagodyński Stanisław Serafin 109–111, 114–116, 118–121, 125, 126, 128, 344
Jaksa z Miechowa 170, 171
Jakub di Stella zob. Diego de Estella
Jakub z Korzkwi 47
Jakub z Voragine 51, 57, 65, 70
Jakubowski Zbigniew 56, 343
Jan Chryzostom św. 57, 70, 241, 276, 281, 311
Jan de Magistris 59, 79
Jan Ewangelista św. 20, 63, 93, 159, 178, 179, 228, 239, 322
Jan od Krzyża św. 349
Jan II Kazimierz Waza, król 92, 131
Jan III Sobieski, król 26
Jan Kasjan św. 241
Jan VIII, papież 221, 222, 225
Jan XXII, papież 295
Jan z Komorowa 111
Jan z Lelowa 22
Jan z Torquemada zob. Joannes de Turrecremata
Jan ze Stobnicy 111
Janicka-Olczakowa Elżbieta 45
Jankowski Augustyn OSB 229, 345
Jankowski Edmund 345
Janocki Daniel 309
Janota Eugeniusz 96, 343
Jaroszewicz Florian 19, 20, 22, 23, 170, 268, 352
Jaroszkiewicz Henryk 22
Jarzyńska Agnieszka Józefa 183
Jaskulski Ludwik 21
Jason de Maino 71
Jastrzębski Ambroży Adam 27–30, 40, 341
Jaumar Claudio 67, 84
Jay Gabriel Le SJ 299–301, 307, 311, 354
Jazdon Andrzej 127, 345
Jens Walter 199, 350
Jeremiasz, prorok, bibl. 219
Jerzy Kastriota 89
Jezierski Paweł 19
Jezus Chrystus 6, 11, 51, 52, 112, 113, 115–118, 120, 121, 126, 133, 142, 149, 151, 159, 160, 163, 164, 169, 170, 172–191, 213–216, 219, 227–242, 254, 258, 262, 265, 266, 270, 271, 275–277, 280, 281, 288, 294, 319, 320, 322, 328–330, 335, 336, 347–351
Joanna, papieżyca zob. Jan VIII, papież

Joannes de Colonia 62, 73, 77, 84
Joannes de Turrecremata 64, 73
Johannes de Verdena 70
Jordanówna Anna 270
Joseph de Jouvancy SJ 300, 301
Józef z Leonessy 41, 42
Judkowiak Barbara 310, 313, 354
Judycki Stanisław 245, 351
Judyta, bibl. 281, 282
Judyta Krakowianka 170
Juliusz Cezar 86
Juniewicz Karol Mikołaj 338, 339
Juwencjusz 315
Juzyp a. *Juzzyp* 147, 149
Kachelofen Conradus 66, 79, 83
Kaczmarek Krzysztof 46
Kaczor-Scheitler Katarzyna 6–12, 170, 318, 320, 322, 347
Kadulska Irena 297, 300, 302–306, 308, 310, 354, 355
Kaestlin Herman 70, 82
Kalasancjusz Józef 35
Kalivoda Gregor 199
Kallimach Buonacorsi Filip 125
Kalwin Jan 211, 326
Kamieńska Anna 165, 232, 351
Kantak Kamil 107, 109, 345
Kapistran Jan 109
Kapuścińska Anna 5, 10, 26, 34, 317–319, 322, 323, 325, 327, 329, 330, 331, 336, 338, 339, 341
Karczewska Joanna 96, 344
Karłowicz Jan 175, 180
Karnkowski Stanisław 52, 218
Karol Wielki, cesarz 217
Karpiński Adam 113, 172, 345
Karpiński Franciszek 131
Karplukówna Maria 108, 344
Karpowicz Agnieszka 229
Kasjusz Dion (Lucius Cassius Dio Cocceianus) 86
Katarzyna Mechtylda de Bar 35
Katarzyna św. 117, 303, 317, 323, 327
Katarzyna ze Sieny 185
Kawecka-Gryczowa Alodia 107, 130, 328, 346
Kawiński Stanisław 19, 23
Kazawiecki Piotr 131
Kazikowski Stefan 223
Kazimierz I Konradowic, książę 45
Kazimierz II Kazimierzowic, książę 45
Kazimierz Jagiellończyk św. 5, 85, 86, 343
Kątska (Kącka, Kontska) Dorota 171, 348
Keel Othmar 180
Ketner Karol 23
Kędzierski Daniel 19
Kędzierzyński Jan 132
Kępa Rafał 5, 9, 10, 335–337, 343
Kielar Paweł OP 241, 351
Kiełczewski Gabriel 184, 185, 186, 188, 348
Kijas Zdzisław OFMConv 253, 352
Kiszkowiak Katarzyna 6, 9, 10, 11, 227, 228, 335–337, 351
Kitowicz Jędrzej 125
Klara św. 6, 11, 183, 188, 190, 253, 285–291, 294, 295, 331, 353
Kleczewski Stanisław 136
Klein Joannes 76, 83, 202
Klein Kapistran 23
Klemens V, papież 295
Klemens VII, papież 26, 131
Klemens XIII, papież 35
Klemensiewicz Zenon 287
Kłoczowski Jerzy 27, 45, 241, 242, 341, 342, 349, 351
Knapiński Władysław 170
Knapski Grzegorz 135, 328
Koberger Antonius 62, 72, 74, 75, 77, 80–83
Kobyliński Szymon 321
Kobylnicka Eufrozyna Tekla 193
Kochanowski Jan 109, 110, 122, 128, 267, 308, 310, 333
Kochański Augustyn 6, 157, 159, 161, 165–169, 318, 320, 321, 347
Kocik Eustachy OCist 96, 344
Kocowski Bronisław 56, 57, 60, 61, 63, 66, 70, 74, 82, 129, 343
Koelhoff Johannes 70, 79, 82, 83
Koelner de Vacknel Joannes 70
Kogler Horst 307
Kolumb Krzysztof 87
Komarnicka Anna 271
Konarski Stanisław 6, 11, 308–315, 332, 354, 355
Konieczna Jadwiga 46, 96, 342, 344
Konieczny Mariusz 170
Konrad Mazowiecki, książę 45
Konrad z Marburga 264
Konstancja Habsburżanka, królowa 270
Konstantyn Wielki, cesarz 214, 215
Kopaliński Władysław 166
Kopeć Jerzy Józef 177, 348
Kopeć Monika 105
Kordecki Augustyn 93
Kornary Ludwik 135

Kornatowski Wiktor 157
Korneliusz Nepos 87
Korolko Mirosław 108, 199, 345
Korotaj Władysław 139, 305, 309, 346, 353, 354
Korotajowa Krystyna 130, 328, 346
Korta Wacław 95
Koryl Jakub 157, 158, 159
Korzyb Stanisław 111
Kosętka Halina 130, 346
Kosiński Józef Adam 48–51, 53, 342
Kostkiewiczowa Teresa 135, 232, 308, 309, 355
Kośny Witold 123, 345
Kotowa Ida 268, 269
Kott Jan 309, 335, 355
Kotula Rudolf 130, 136, 327, 346
Kowalewicz Henryk108, 118, 344, 345
Kowalska-Pietrzak Anna 44, 45
Kowalski Jan 135
Kozaczyński Michał 135
Kozenieski Władysław 107
Kozerska Helena 31, 37, 38, 40, 41
Koziara Stanisława 110, 345
Kozłowicz Adrian 183, 185
Kozłowska Małgorzata 271
Kozłowska W. 309, 355
Koźmiński Honorat Florentyn 41, 42
Kraczkiewicz Placyd 22
Krajewski Wojciech 130, 328, 346
Krakowianka Judyta 170
Kramarska-Anyszek Krystyna 172, 348
Krasicki Ignacy 131, 332
Kraszewski Daniel Antoni Józef 170
Krawczyński Tadeusz Stanisław 29, 34
Krawiec-Złotkowska Krystyna 319, 322–324, 326–328, 330, 331, 333
Kristeller Paul Oscar 159
Krokoszyński Wilhelm 131
Krokowski Kolumban 22
Kromer Marcin 88, 92, 93, 220
Kruczyński Andrzej 303, 304
Kryński Adam 175, 180
Kryspin z Viterbo 41
Kryściak Zdzisław 45
Krzycki Andrzej 110, 118, 126, 128
Krzyżaniak Barbara 112, 344
Krzyżanowski Julian 121, 221, 230, 308, 345, 350
Ksenofont 86, 87
Kubiak Zygmunt 160, 166
Kubikowska Edyta 159
Kubitkowicz Brunon 19
Kuchowicz Zbigniew 268, 352
Kuczborski Walenty 52
Kuligowski Mateusz Ignacy 161, 169, 319
Kunegunda (Kinga) św. 188, 190, 294, 353
Kuran Magdalena 5, 9, 10, 12, 85, 318, 335–338, 343
Kuran Michał 6, 9–11, 367, 310, 317, 323, 324, 326–330, 338, 339, 352, 353
Kuraszkiewicz Władysław 227, 351
Kurcjusz Rufus 87
Kurek-Kokocińska Stanisława 46, 342
Kurowski Mikołaj 45
Kuszewic Samuel Kazimierz 92
Kuźmicki Marcin 286, 353
Kwapiszewska Elżbieta 247, 352
Kwiatkiewicz Jan 133, 139
Kwintowicz Franciszek
Kwintylian (Marcus Fabius Quintilianus) 158, 311
Kwosek Jacek 6, 9–11, 244, 319, 323, 325, 326, 328, 330, 331, 333–337, 351
Labinger Jakub 133
Laktancjusz 52, 53
Lang Barbara 267
Lang Franciszek SJ 304, 353
Laterna Marcin SJ 109, 166, 255, 271, 279, 281
Lausberg Heinrich 212
Ledesma Jakub 199
Leon X, papież 26
Leon XIII, papież 16, 254
Leonardus de Utino 70
Lepieszewicz Franciszek 21
Leszczyński Ignacy 132
Leszczyński Prokop Jan 26, 41
Leśniak Kazimierz 245, 351
Leśniewski Franciszek 135
Leśnodorski Bogusław 171
Lewandowski Maurycy 19
Lewański Julian 123, 142, 143, 227, 304, 344, 347, 351
Lewis Clive Staples 244, 352
Liberiusz Jacek 51
Lichański Jakub Zdzisław 6, 9–11, 197, 199, 201, 202, 204–207, 247, 311, 349, 350, 352, 355
Ligocki Łukasz SJ 302, 303, 354
Linde Samuel Bogumił 8, 105, 106, 175, 268, 287, 292, 294
Lindelbach Michael 71
Lipiński Jacek 304
Lipnicki Kacper zob. Liptnicz Caspar
Lipsjusz Justus 90, 92, 343
Liptnicz Caspar 74

Lisicki Aleksander 21, 22
Litak Stanisław 45
Locatellus Bonetus 62, 73, 76, 79, 84
Lochmaier Michael 71
Loeslein Petrus 78, 84
Loret Jean 300
Lotz Johannes Baptist 166
Louis de Cahusac 300, 353
Louth Andrew 173, 348
Loyola Ignacy św. 35, 131, 134, 140, 164, 173, 174, 181, 182, 185, 318, 319, 322, 323, 326, 347–350, 354
Lubelczyk Jakub 121
Lubomirska Zofia 170
Lubomirski Stanisław Herakliusz 105, 145
Luchezjusz z Poggibonsi bł. 256
Luder Bartłomiej 139
Ludolphus de Saxonia 79
Ludwik z Tuluzy św., bp 121
Ludwik del Ponte 185, 186
Ludwik IV św. 256, 264
Ludwik IX św., król 256
Ludwik XIII, król 298
Ludwik XIV, król 298, 329
Ludwik z Granady 51, 52
Lukan 87
Lukian z Samosat 329
Luter Marcin 324, 326
Łabuda Piotr 178, 348
Łazarz z Betanii, bibl. 241
Łętowski Damian 19, 21
Łobozek Marcin 136, 346
Łodyński Marian 106, 345
Łosiowic Michał 85
Łoziński Bogumił 95, 242
Łuczak Zbigniew 48, 49, 50, 53, 342
Łukasz św. Ewangelista 228, 230, 235, 238, 239, 273, 329, 331
Łukaszyk Romuald 176–178, 241, 268
Łuskina Stefan 315
Łuszczak Grzegorz 132, 134, 346
Łysogórski Chryzolog 23
Mach Jolanta 159
Machiavelli Niccolo 90
Machniak Jan 173, 348
Maciej z Miechowa 92, 220
Maciejczyk Ewa 335, 337, 338, 339
Maciejewski Tadeusz 110, 114, 127, 345
Maciejewski Marian 347
Madame de Pompadour 299
Madejski Idzi 35
Magdalena św. 239, 232, 236, 237, 257
Majchrowicz Szymon 136
Makowski Adam SJ 5, 11, 267–283, 328, 352
Makowski Tomasz 17
Malech 149, 151, 152
Malicki Jan 249, 351
Malinowska Jolanta 44
Malinowski Piotr 132
Małgorzata z Kortony św. 256
Mambrun Pierre SJ 300
Manasses, bibl. 281
Manthen Joannes 62, 73, 77, 84
Manuel Komnen, cesarz 220
Mańkowski Roman Jan 28
Marcin św. 117, 322, 323, 326, 327
Marciniak Ryszard 55, 343
Marcjalis 247
Marco da Lisboa, zob. Marek z Lizbony
Marecki Józef 27, 342
Marek Ewangelista św. 228
Marek z Lizbony 6, 11, 253, 255, 266, 352
Marek, wojewoda krakowski 97
Marchocka Marianna 170
Maria Józefa, królowa 139
Maria Ludwika, królewna 41
Maria Magdalena św., bibl. 231, 232, 236, 338
Maria z Agredy 186
Marian z Jeziorka 111
Marianna 143
Marinelli Luigi 143, 144, 347
Marino Giambattista 10, 142, 144, 147–150, 153, 324, 346, 347
Markiewicz Henryk 172
Marta z Betanii św. 232, 236
Martin Josef 201, 202
Martinus Landsberg 82, 83
Martinus Abbas zob. Rinkenberg Marcin
Maryja św. 6, 11, 15–17, 20, 35, 45, 51, 66, 69, 71–73, 77, 78, 98, 111, 113–120, 126, 133, 139, 170, 173, 176, 179, 180, 186, 227–240, 243, 256, 279, 320, 322, 335–339, 345, 347, 349, 351
Masen Jakob 303
Maszycki Filip Jakub 133
Mateusz Ewangelista św. 228, 311, 331
Matka Boża Anielska zob. Maryja św.
Matka Boża Bolesna zob. Maryja św.
Matuszczyk Bożena 8
Mayenowa Maria Renata 290, 291
Mazur Zygmunt 98, 344
Mazurkiewicz Rafał 41

Mazurkiewicz Roman 116, 127, 345
Mechtylda od Najświętszego Sakramentu zob. Katarzyna Mechtylda de Bar
Melanchton Filip 88
Melwitz Mikołaj 68
Melwitz Weronika (Melwitzynna) 64, 68
Ménestrier Claude François SJ 298–300, 329, 354
Meniński Franciszek 135
Mesochenius z Pakości zob. Pakostensis Półgęskowic Wojciech
Metastasio Pietro 312
Metzger Bruce Manning 229
Mewrer Erazm 64, 82
Meydenbach Jacobus 69, 83
Meyer Wilhelm 100
Mianowski Ireneusz Bolesław 30
Michał Paleolog, cesarz 220
Michałowska Teresa 108, 189, 227–231, 240, 332, 345, 351
Mieczykowski Zygmunt 19
Mieszek Małgorzata 6, 9, 10, 11, 308, 332, 334, 354
Mieszkowski Karol 97, 100, 344
Mieszkowski Tadeusz 228, 240
Mikołaj I św., papież 222
Mikołaj IV, papież 254–257
Mikołaj św. 117
Mikołaj z Liry 57, 63, 79, 80
Mikołaj z Mościsk 187, 188, 190, 348
Mikołaj z Wilkowiecka 126
Mikołajczak Aleksander Wojciech 247, 352
Milerski Bogusław 170
Mińska Anna, 269, 270
Mińska Barbara 270
Mińska Dorota 270
Miński Stanisław 269–271, 275
Misiurek Jerzy 228, 237, 238, 240, 349, 351
Mistrz Eckhart 168
Mitkowski Honoriusz 21
Młodzianowski Tomasz 133, 185, 192, 349
Mnichowska Zofia 269, 271
Modliszewski Dunin Jan 32
Mojżesz, bibl. 282
Mollenbecke Petrus 79
Morawski Jan 133, 185, 187, 189, 190, 349
Morei Michael Joseph 311
Morsztyn Jan Andrzej 143
Morsztyn Zbigniew 319, 330
Mosch Theoforus 63, 75
Mouchel Christian 198
Mrowcewicz Krzysztof 143, 173, 348
Mrozewicz Bolesław 180
Mrożek Sławomir 267, 308, 310
Müllerowa Lidia 45
Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv 240, 341, 351
Nargielewicz Tomasz Stefan 332
Natoński Bronisław SJ 223, 268, 298, 350
Neverani Protazy 19, 20, 22
Neyman Barnaba 22
Nicetas Choniates 220, 221
Nicolaus de Ausmo 79
Nicolaus de Francofordia 70, 71, 84
Nicolaus de Vernulz 88, 94
Nider Joannes 80
Niedźwiedzki Władysław 175, 180
Niesiecki Kasper SJ 136, 171, 268
Niewieski Franciszek 138
Niewójt Monika 259, 352
Nieznanowski Stefan 108, 109, 122, 125, 173, 344, 345, 348
Nikefor Gregoras 220
Noemi, bibl. 281
Norbert św. 171–173, 182
Noverre Jean Georges 306, 307
Nowak Tadeusz 44, 45
Nowak-Dłużewski Juliusz 108, 344, 345
Nowakowski Marcin Józef 328, 329
Nowicka-Jeżowa Alina 143, 157, 347
Nowodworski Michał 170, 268
Nowogórski Sebastian 131
O'Collins Gerald SJ 240
Obirek Stanisław 199, 350, 354
Ocieczek Renarda 308, 355
Octavianus Scotus 71, 73, 76, 78, 79, 83
Odrowąż Czesław 171
Odrowąż Iwon, bp 96, 101, 171
Odrowąż Jacek, 171
Odrowąż Sąd 98, 100, 104
Odrowąż Szaweł 98, 100, 104
Odrowąż Stanisław 171
Odrowąż Dobiesław Prandocic 96, 98, 100, 101, 104
Odrowąż Wisław Prandocic 96, 101
Odrowążowie, ród 5, 95, 101, 171, 343, 348
Odrowążówna Zofia ze Sprowa 1°voto Tarnowska, 2°voto Kostczyna 270
Offmański Mieczysław 28
Okoń Jan 110, 267, 301, 303, 308, 310, 345, 354
Opatowiusz Adam 183
Orest 306, 353
Ornatowski Cezar M. 207

Ortolog Teofil zob. Smotrycki Melecjusz
Orygenes 173
Orzechowski Stanisław 92, 93
Osiewicz Marek 286, 353
Ossoliński Jerzy 92
Ostrogska Anna Alojzja 270, 329
Ostrowska Ewa 121, 344
Ostrowski Witold 244, 352
Otmar Joannes 71, 84
Otwinowska Barbara 108, 199, 345, 349
Otwinowski Walerian 157
Owaniszewski Elekt 23
Owidiusz (Ovidius Naso Publius) 60, 72, 80, 87, 157, 165
Ozorowski Edward 240, 351
Ożóg Jan SJ 240
Pabp a. *Patb* 147
Pachciarek Paweł 178, 228, 240
Pafraet Richardus 68, 83
Pakosław, wojewoda sandomierski 97, 98
Pakostensis Półgęskowic Wojciech 161, 169
Pakoszewski Józef 132
Paprocki Bartosz 171
Paprocki Franciszek 135
Pasquale Peregrinus 67, 84
Paszenda Jerzy SJ 268, 269, 353
Paszkowski Marcin 267, 270, 353
Paula św. 270, 278, 280, 281
Pauli Maurycy 21
Paweł Apostoł św. 130, 276, 278
Paweł III, papież 213
Paweł VI, papież 254
Pawłowiczowa Janina 309, 355
Pek Kazimierz MIC 240, 351
Pelc Janusz 158, 173, 226, 333, 348, 349
Pepłowski Franciszek 290, 291
Peregrinus 57, 80
Perez de Ayala Martin 52
Pergen Jan Antoni 140
Pesch Rudolf 228
Petrus de Alliaco 80
Petrus de Harentals 72
Petrycówna Teresa 171, 172, 322, 347
Petrycy Jan Innocenty 172
Petrycy Sebastian z Pilzna 172
Pęcław, kustosz katedry krakowskiej 97, 98, 100, 103
Philelphus Franciscus 72
Piaseczyński Aleksander 48
Piątkiewicz Szymon 131–132
Piccolomini Eneasz Sylwiusz 90, 91, 312
Pierozzi Antonin św. 52
Pietras Henryk SJ 213
Pietraszko Stanisław 314, 355
Piirainen Ilpo Tapani 95
Piller Antoni 140
Piłat, bibl. 176, 178, 179
Piotr Lombard 18, 22, 51, 52, 336
Piotr Reginald 58, 72
Piotr św., apostoł 112, 121, 126, 130, 179, 211, 213, 215, 216, 225, 228
Piotr, sołtys krakowski 5, 95–101, 343, 344
Piotrkowczyk Aleksy 185
Piotrkowczyk Andrzej 255
Piotrowicz Ludwik 105, 106, 345
Piotrowski Stanisław 132
Piotrowski Wiator Filip 38–41, 43
Piramowicz Grzegorz 131, 138
Pirożyński Marian 95, 344
Platina zob. Sacchi Bartolomeo
Platon 173, 202, 207, 225, 311, 334, 348
Plaut (Titus Maccius Plautus) 313
Plezia Marian 245, 303, 351
Pliniusz Starszy (Plinius Caius Secundus) 60, 81, 86, 94
Plutarch 86, 94
Płachcińska Krystyna 2, 12, 267, 310, 319, 330, 336, 338, 339
Pobóg-Lenartowicz Anna 56, 63, 343
Podgórski Melchior 22
Podleśna Karolina Agata 335, 338, 339
Poletti Francisco 89
Pomey François SJ 299
Pomian Krzysztof 212, 214, 217, 221, 350
Pomponiusz Letus 87
Pomsta 143
Pontanus Jacob 302
Popiel Tomasz 132
Poplatek Jan SJ 297, 310, 334, 354, 355
Poprawa-Kaczyńska Ewa 164, 173, 348, 349
Porée Charles SJ 299, 301, 302, 311, 314, 354
Porzęcki Józef 184, 349
Possevino Antonio 198, 226, 325, 350
Postękalski Marian 184, 185, 186, 349
Potocki Jan 138
Potocki Mikołaj 139
Potocki Paweł 88, 93
Potocki Stanisław 105, 106
Potocki Wacław 88
Pozzi Giovanni 144, 347
Prandocianka Anna 171
Prantl Carl 202

Prejs Roland OFMCap 27, 253, 260, 342, 352
Prudencjusz 330
Prüss Joannes 76, 80, 84
Pruszcz Piotr Hiacynt 170, 171, 347
Przedwojewski Antonin Kornel 27
Przybyszewski Bolesław 171, 294, 353
Pseudo-Dionizy Areopagita 173, 348
Ptassek Peter 202
Ptaszyk Marian 8
Puchalska-Dąbrowska Bernadetta 6, 9–11, 253, 352
Puchowski Kazimierz 86, 87, 94, 343, 350, 354
Pudełek Janina 306
Puzynina Jadwiga 108, 345
Quentell Henricus 62, 66, 69, 73, 77, 78, 81–83
Racibor, syn Wojciecha 5, 95–101, 103, 343
Raciborski Edward 19
Radkowski Łukasz 132
Radożycka Maria 220, 350
Radziwiłł Michał 139
Radziwiłłówna Elżbieta 270
Rahner Karl 240, 350
Rainaldus de Novimagio 76, 84
Rajner z Pizy (Rainerius de Pisis) 58, 61, 63, 81
Ramułt Klemens z Radymna 107
Rapin Renée 313
Ratajczakowa Dobrochna 299
Rawita-Witanowski Michał 45
Rączkowski Witold 108, 345
Read Baker Susan 312, 355
Rechowicz Marian 46, 341, 343, 349
Reglińska-Jemioł Anna 6–11, 297, 298, 301, 305, 328, 329, 335, 353
Reihnardstötter Karl von 304
Reinhard Johann Marx 89
Renner Franciscus 70, 79, 84
Reuchlin Joannes 81
Reyff Antoni 132
Riccoboni Antoine François 299, 303
Rinkenberg Marcin 63, 81
Ripa Cesare 298–299
Robling Franz-Hubert 199
Rock Judith 299–302, 354
Rockwell William Walker 200
Rodrycjusz Alfons 18
Rok Bogdan 318
Rokoszny Józef 106, 345
Romanowicz Ambroży 27
Rosin Ryszard 44, 45, 342
Rośniewski Adam Jan Kanty 21
Rotmar Valentin 198
Rousseau Jan Jakub 331
Rozanow Zofia 108, 227, 344, 351
Rozdrażewski Franciszek Wacław 33, 34, 43
Rozrażewski Hieronim, bp 33
Rozrażewski Stanisław 33
Róża z Viterbo św. 256
Rubeus Albertinus 62, 78, 84
Rudnicki Bazyli 132
Runciman Steven 220, 350
Rusche Helge 240
Rusińska-Giertych Halina 5, 9, 10, 129, 323, 324, 327, 346
Rusnak Radosław 5, 9, 10, 142–144, 149, 151, 320–324, 328, 332, 334, 335, 337, 346, 347
Ryba Renata 308, 355
Rybak Aniela 171, 172, 348
Rybicki Adam 240
Rychłowski Franciszek 20, 22, 23, 85
Ryszard ze św. Wiktora 58, 61, 72, 73
Rzepka Wojciech Ryszard 123, 227, 228, 345, 351
Rzewuski Józef 138, 139
Rzewuski Wacław 39, 138
Saba, królowa, bibl. 276, 281
Sabatyn Ignacy 132
Sabellico Antonio Cocci 87
Sabran Elzear bł. 256
Sacchi Bartolomeo 57, 72, 222
Salamucha Jan 246, 250, 352
Salezy Franciszek św. 51, 255, 352
Salij Jacek OP 46, 165
Salomon, król, bibl. 51, 164, 166, 276
Salvo Maria Di 144, 347
Samuel Rabbi 58, 73
Sanguszkowa Barbara Urszula 138
Saniewski Michał OFMCap 240, 351
Sapieha Kazimierz Leon 139
Sarbiewski Maciej Kazimierz 6, 11, 244–250, 303, 331, 351, 352
Sarnowska Klara 107, 346
Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 108, 199, 244, 245, 249, 345, 352, 355
Scaliger Julius 312
Schaythaur Bartłomiej 132
Schnell Anzelm 23
Schoffer Petrus 68, 83
Schönknecht Zygmunt 63, 64, 80, 81
Schönsperger Joannes 68, 78, 83
Schwakopf Jerzy 220
Schwarz Günther 204
Scotti Jules Clément 91
Semkowicz Władysław 100, 344

Sen 143
Seneca Lucjusz Anneusz 51, 53, 142, 158, 311, 313
Sensenschmidt Joannes 77, 81, 83
Serafini Mateusz 26
Serafin z Montegranaro 37, 38, 41, 42
Sermonetta Joannes 73
Sęp-Szarzyński Mikołaj 166
Siekierzyński Tomasz 135
Sieniawska Elżbieta z Gostomskich 130
Sieniawska Katarzyna 270
Sieniawska Zofia 130, 139
Sieniawski Prokop 130
Sikorski Bazyli 19, 21
Sitański Franciszek 127
Siudy Teofil 240, 351
Skanderbeg zob. Jerzy Kastriota
Skarga Piotr SJ 5, 11, 26, 34, 51, 52, 210–227, 244, 255, 259, 260, 264, 269, 270, 271, 280, 281, 321–327, 329, 336, 341, 346, 350, 352
Skimina Stanisław 245, 248, 303, 351
Składziński Paulin 22
Skorupska-Raczyńska Elżbieta 228, 351
Skowronek Alfons 240
Skrzyniarz Ryszard 53
Skupieński Krzysztof 95, 321
Sławiński Janusz 232
Sławski Franciszek 287
Słotwiński Tadeusz OFM 255, 256, 352
Smotrycki Melecjusz 215, 220–222, 224
Soarez Cyprian 133, 134, 198
Soboccy, ród 274
Sobocka Agnieszka 269
Sofokles 313
Sokołowska Jadwiga 327
Sokołowska Katarzyna 254, 260, 352
Solikowski Jan Dymitr 93, 224
Sołtyk Józef 23
Sommervogel Carlos SJ 300, 354
Sorg Antonius 78, 83
Sowa Franciszek 239
Sozomen Hermiasz 223
Spież Jan Andrzej 48
Sprenger Jakub 58, 82
Stabryła Stanisław 165, 225
Stakelum James W. 202
Staniewski Stefan 20
Stanisław św., bp 45, 121, 184, 186, 279
Staniszewski Paweł 44, 342
Stanzel Joachim 19
Starowolski Szymon 51, 92
Starzyński Stanisław 131, 346
Stasiewicz-Jasiukowa Irena 199
Sterdyński Leon 19
Stiller Robert 228
Stolarczyk Tomasz 5, 9, 10, 44, 46–53, 317, 323, 325, 326, 336, 337, 342
Stożek Jacek OCist. 95, 344
Stradomska Zofia 114
Stradomski Jan 214, 350
Strozze Antoni 19
Stummer Wanda 31
Stykadzki Klemens 22
Suarez Franciszek 259, 250, 351
Suchodolski Bogdan 309
Sułowski Zygmunt 45, 176, 268
Suszycki Florian 20
Sutowicz Anna 287–289, 293–295, 353
Swetoniusz 86
Sylvaticus Mateusz 59, 73
Szagun Dorota 6, 9–11, 285, 331, 353
Szatan, bibl. 151, 161, 215, 319
Szczepanowski Paschalis 23
Szczukowski Dariusz 301
Szczukowski Ireneusz 328, 329
Szczygielski Eustachy 23
Szelińska Wacława 107, 346
Szembekówna Krystyna 172, 348
Szewczenko Taras 142, 346
Szier-Kramarek Barbara 174
Szklarek Jan 111
Szlaga Jan 178
Szostek Andrzej 45
Szostek Irena 46, 47, 48, 50, 342
Szteinke Anzelm Janusz 5, 10, 12, 15, 317, 318, 341
Szwarcman-Czarnota Bella 219
Szymanowski Stanisław 41
Szymański Beniamin Piotr Paweł 40
Szymański Józef 55, 343
Szymczak Dawid 6, 9–12, 210, 317, 322–326, 350
Szymczak Jan 44
Szymona Wiesław OP 168
Szyszkowski Barnaba 23, 24
Śmiglecki Marcin 52
Świderek Jolanta 202
Świerk Alfred 56, 65, 343
Świętochowski Robert 46
Świętorzecka Kordula 246, 352
Tacyt (Cornelius Tacitus) 87, 89, 90, 94
Tadeusiewicz Hanna 44, 46, 96, 342, 344
Tarnowski Jan 139
Tarnowski Jan Krzysztof 271
Tasso Torquato 312

Tatarkiewicz Władysław 250, 352
Tateo Francesco 199
Tenaglia Ludwik 26
Teodora Aleksandryjska św. 143
Terencjusz (Publius Terentius Afer) 313
Terner Edward 22
Tęczyński Jan 270
Theodorus de Reynsburch 76, 84
Thomas de Blavis 81, 84
Tischner Józef 168
Tixer de Ravisi Jean 91
Tomasz a Kempis 57, 78, 159, 164, 169, 185, 186
Tomasz od św. Ignacego 35
Tomasz z Akwinu św. (Thomas de Aquino) 52, 53, 59, 61, 64, 65, 117, 244, 336, 337, 351
Tomasz z Celano 254, 257
Tomasz z Genui 36
Tomaszewska Grażyna 310
Tomczak Salezy Bogumił 107, 346
Topolski Jerzy 221
Trąba Mikołaj, prymas 45
Trithemius Joannes 82
Tropak Bogdan 95
Trościński Grzegorz 5, 9, 10, 105, 110, 112, 123, 344, 346
Trzynadlowski Jan 129
Tucki Roch 23
Turkowska Danuta 108, 344
Turner Jerzy 132
Tursellini Horacy 87, 93, 94
Turzyński Ryszard 178
Twardowski Samuel 267, 324
Tworkowski Rajmund 19, 22, 24
Tylicka Zofia 329
Tylkowski Wojciech 133
Tytus 315
Tytus Liwiusz 86, 87
Tyzyfona 333
Ueding Gert 199, 204, 350
Ullmann Walter 159
Urban IV, papież 286, 288, 289, 294–295, 331
Urban VIII, papież 15, 37
Urbańczyk Stanisław 287
Urbański Stanisław 349
Uriusz 150, 151
Uruski Seweryn 171
Valier Agostino 198, 201
Valla Lorenzo 214
Vernulaeus Nicolaus zob. Nicolaus de Vernulz
Vidal Fernando 37, 342
Vivianus 58, 73
Voisé Waldemar 226
Volkmann Richard 202, 350
Vorgrimler Herbert 240
Wagner Petrus 69, 83
Walerian Słomka 167, 349
Waleriusz Maksymus 87
Walter Mieczysław 55, 343
Wałkówski Andrzej 5, 9, 10, 95–100, 317, 320, 321, 343, 344
Warszewicki Krzysztof 92
Wassenberg Ewerhard 92
Watanabe-O'Kelly Helen 299
Wąsik Zdzisław 203
Wdowik Agata 332, 334
Welte Benedict 170
Wenera 149
Wenssler Michael 75, 79, 83
Werner Matthias 262, 352
Wetzer Heinrich Josef 170
Węgrzynowicz Antoni 19, 22, 23, 85, 318
White Hayden 219
Wiatroski Aleksander 107
Wichowa Maria 6, 9–11, 137, 157, 318–322, 347
Wielewieyski Stefan 35
Wielgus Stanisław, abp 170
Wierus Johann 201
Wierzbicki Bernard 19, 20, 23
Wierzbicki Piotr Alkantary 21, 22
Wierzbowski Teodor 134, 346
Wierzchowski Sebastian 132
Wierzchowski Grzegorz 342
Wiesiołowski Jacek 45
Wietor Hieronim 126
Wietorowa wdowa 126
Wilamowitz-Moellendorf Ulrich von 206, 207
Wilbrand, abp 321
Wilczek Piotr 211, 249, 351
Wilczewska Krystyna 290
Wilczyński Marek 219
Wild Leonardus 75, 84
Wilhelm, bp zob. Guillermus Parisiensis
Wilhelm z Owerni 57, 70
Wilkowska-Chomińska Krystyna 108, 344
Winckelhoffer Liboriusz Jan 27
Windakiewicz Stanisław 303
Winnicki Cezary 22
Winters Conradus de Homborch 72, 81, 83
Wiśniewski Antoni SchP 331
Wiśniewski Jan 105, 107, 346
Wiśniowiecka Franciszka 139
Wiśniowiecki Janusz 267

Wiśniowiecki Jeremi 131
Witkowski Jan 185, 186, 349
Wizja 150, 151
Władysław II Wygnaniec, książę 170
Władysław III Warneńczyk, król 138
Władysław IV Waza, król 88, 268, 303
Władysław Łokietek, król 45, 98, 344
Władysław z Gielniowa 108, 110–112, 117, 127, 345, 346
Włodzimierz, wojewoda krakowski 97
Wojciech św. 121
Wojtyska Henryk Damian 56, 343, 350
Wolf Hieronim 220
Wolf de Pforzheim Jacobus 72, 83
Wolicki Sebastian 20
Wolrab Jan 159, 161
Wolter (François-Marie Arouet) 311
Wołoszyński Ryszard W. 137, 346
Woron Joanna 332, 333
Woronczak Jerzy 121, 344
Woronczakowa Lucyna 290
Wójcicki Jacek 12, 211
Wójcik Walenty 106, 107, 346
Wujek Jakub SJ 52, 85, 160, 171, 269–271, 275, 281, 285, 290, 336, 348
Wulkan 333
Wyczawski Hieronim Eugeniusz OFM 46, 107, 268, 346
Wydra Wiesław 108–112, 114, 116, 117, 120, 121, 123, 127, 128, 227, 228, 345, 346, 351
Wyrwa Andrzej Marek 95, 96, 344
Yngve Victor H. 203
Zaccaria Antoni Maria św. 255
Zahajkiewicz Marek Tomasz 47
Zajączkowski Stanisław Marian 44
Zakrzewska Wanda 178
Zakrzewski Kazimierz 220, 350
Zaleski Ludwik Wojciech 28, 38, 39, 43
Zalewski Sylwester 249, 351
Załęski Stanisław SJ 309, 355
Zapasko Jakym 134, 328
Zaręba Marcin 270
Zawadzka Krystyna 46
Zawadzki (Zawacki) Teodor 92–93
Zawadzki Remigiusz 318
Zawiszewski Aleksy 22
Zbaraski Krzysztof 92
Zeninger Conradus 79, 83
Zielińska Ewa 56, 343
Zieliński Zygmunt 223
Zielonka Zbigniew 327
Ziemkiewicz Jakub 23
Zientara Benedykt 220
Zwingli Huldrych Ulrich 326
Zychowicz Juliusz 335
Zygmunt III Waza, król 92
Żabczyc Jan 110, 113, 116, 124, 125, 128, 345
Żak Alfons 170, 348
Żak Barbara 240
Żdżański Kajetan 136
Żerek-Kleszcz Hanka 48

W serii „Analecta Literackie i Językowe" ukazały się:

tom I: *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka) Profesorowi Janowi Okoniowi przez przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. Krystyna Płachcińska i Michał Kuran, cz. I: *O Janie Kochanowskim i kulturze dawnej Polski*; cz. II: *Tradycje literackie i teatralne*, Łódź 2010.

tom II: *Proza staropolska*, red. Krystyna Płachcińska i Marcin Bauer, Łódź 2011.